

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Concepto y ser</i> .....	3
--------------------	-----------------------------	---

### ARTICULOS

MARLANO N. CASTEX S. I.:	<i>La memoria metafísica según el libro X de las "Confesiones"</i> .....	9
OMAR ARGERAMI:	<i>Las cosas bellas</i> .....	26
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El fundamento divino de la esencia y existencia del hombre</i> .....	35

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>Boletín de filosofía hindú</i> .....	46
SERGIO SARTI:	<i>El "Tántalo" de Caturelli</i> .....	67

### BIBLIOGRAFIA

PLATÓN: *Eutifrón o de la piedad*; PLATÓN: *Parménides* (O. Argerami), pág. 72; E. GILSON: *Pintura y realidad* (J. E. Bolzán), pág. 73; GIOVANNI GENTILE: *Opere Complete*, t. XII, *I Problemi della Scolastica e il Pensiero Italiano* (O. N. Derisi), pág. 73; FRANCISCO SUÁREZ: *Disputaciones Metafísicas*, t. V. (O. N. Derisi), pág. 74; ROBERT G. OLSON: *An introduction to existentialism* (V. O. Ciliberto), pág. 74; JOHN A. OESTERLE: *Logic. The Art of Defining and Reasoning*, (J. A. Casaubón), pág. 75; CLAUDE TRESMONTANT: *Estudios de Metafísica Bíblica* (S. M. C. Cymbalista O. S. B.), pág. 78; VARIOS: *Il problema della Demitizzazione* (A. J. Levoratti), pág. 78.

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

# CONCEPTO Y SER

En busca del reencuentro del concepto con el ser

## I

1. — El Nominalismo medioeval diluyó el concepto como *aprehensión vital del ser y redujo todo el conocimiento a experiencia sensitiva de lo concreto*. El concepto era substituído por un simple nombre, que agrupaba bajo su evocación las múltiples experiencias de la realidad individual.

En la Edad Moderna, el Racionalismo de Descartes reivindica el valor del concepto: a todo concepto o "idea clara y distinta" corresponde una realidad y una realidad tal cual es representada por aquél. Pero el concepto no es ya una *aprehensión o asimilación intencional del objeto trascendente*, sino una simple representación del mismo. Sabemos que a ella corresponde perfectamente una realidad sólo en virtud de la Veracidad divina, la cual, al infundirnos tales ideas, nos asegura de su conformidad con los seres que representan.

Otro tanto acaece con la Monadología de Leibniz: cada mónada o elemento indivisible de la realidad tiene su vida immanente y sólo conoce representando los demás seres.

Tal Subjetivismo representativo se acentúa aún más en el Empirismo inglés del siglo XVII y XVIII, que llega a confundir el "ser real con el ser percibido" —esse est percipi— de Berkeley y culmina con el Fenomenismo agnóstico y escéptico de Hume.

El Conceptualismo logra todo su desarrollo subjetivista en Kant: el concepto está reducido a una pura "forma de la inteligencia, vacía enteramente de ser, que actúa no para conocer o aprehender el ser real, sino sólo para organizar y conferir así categoría de objeto universal y necesario a los fenómenos individuales y contingentes de la sensibilidad. Tal concepto, como pura forma, no sobrepasa la subjetividad de los fenómenos, y la realidad en sí permanece inalcanzada, más allá de todo conocimiento válido.

El Idealismo trascendental postkantiano da un paso más hacia el subjetivismo total: reduce toda la realidad a puro concepto, sólo es el concepto o idea, de tal modo que ser y pensar son idénticos.

En síntesis, desde fines de la Edad Media el Nominalismo, primero, y luego durante toda la Edad Moderna el Racionalismo y el Empirismo, por diversos caminos, perdieron el acceso al ser y se encerraron en el concepto como

pura representación —Conceptualismo racionalista— o en el esquema sensible —Fenomenismo empirista— pero, en ambos casos, redujeron el conocimiento a pura imagen desvinculada del ser —Agnosticismo— para irse hundiendo progresivamente en el Subjetivismo, por una lógica interna, que dimana, en definitiva, de una noción deformada del concepto y, en general, del conocimiento.

2. —‘Contra tal Conceptualismo, que se ha dejado arrebatar el ser, hasta el de la propia realidad individual, reacciona con fuerza el Vitalismo irracionalista contemporáneo en sus diversas direcciones. Si el concepto no aprehende el ser trascendente, su misión será para manejar o utilizar la realidad, al menos en su forma fenoménica, pero nunca para conocer. La misión del concepto no es cognocitiva sino puramente pragmática o utilitaria. Tal la afirmación de Bergson y, tras él, de Ortega y de todos los existencialistas actuales; afirmación fundada en el conceptualismo cientificista de nuestro tiempo, según el cual la ciencia echa mano de los conceptos no para penetrar en el ser, sino sólo para dominar y manejar los fenómenos. Si el concepto no aprehende el ser, habrá que intentar llegar a éste por otro camino. Bergson cree haberlo encontrado en la intuición, una suerte de simpatía o coincidencia con la realidad misma. Pero lo que nos interesa aquí ahora es la oposición justificada de Bergson a un conceptualismo vacío de ser.

El Psicovitalismo o Perspectivismo de Ortega niega valor al concepto, a menos que esté enraizado en la vida, es decir, que constituya la imagen que la vida se crea para su expresión. En el mejor de los casos tal expresión conceptual de la vida tiene una función más utilitaria que contemplativa o aprehensiva del ser. La vida, al sentir de Ortega, se crea la inteligencia como un instrumento para defender e incrementar la vida misma: el conocimiento queda subordinado y en función total de la vida, tiene una función pragmática y no de-veladora del ser.

No muy distante de éstas es la posición anticonceptualista de M. Blondel, cuando ataca el concepto como desvinculado de la realidad, ya que sin la insuflación de la acción, el puro concepto estereotipa y saca a la realidad de su auténtico y único sentido.

En esta misma dirección anticonceptualista se orienta el existencialismo, cuando ataca el concepto como desvinculado de la realidad, ya que, sin la en ellas. El concepto es una imagen, que sustituye la realidad, que es siempre subjetiva y única e inefable, por un objeto o realidad puesta delante de nosotros. Para aprehender esta realidad subjetiva el concepto no sirve, es menester echar mano de una suerte de coincidencia o intuición irracional con ella. Por esa misma razón el Irracionalismo vitalista y existencialista afirma que el realismo y el idealismo son posiciones falsas que se originan de un planteo conceptualista o intelectualista, deformante de la realidad. En la intuición irracionalista queda superada la dualidad sujeto-objeto. Tal es la concepción del ser de la existencia humana de Heidegger, cuando la describe como un “estar-en-el-mundo”, en que el mundo no es algo trascendente o distinto del ser

de la existencia; y también la de Sartre, cuando afirma que el ser se agota en su aparecer, de tal modo que el aparecer o fenómeno pierde su sentido de apariencia de un ser que queda oculto: el ser está todo en ese aparecer.

Esta afirmación anticonceptualista se encuentra fuertemente afirmada ya en Kierkegaard y luego, con mayor o menor intensidad, en los existencialistas actuales y, más que en nadie, en Jaspers, para quien la actividad conceptual o intelectual es la "esclerosis" de la realidad, que paraliza y estereotipa la existencia, que es pura y continua libertad o auto-elección de sí. De ese mismo anticonceptualismo brota su afirmación de que "el Dios vivo es aprehendido cuando muere el Dios de la teodicea", es decir, que para alcanzar la realidad divina es menester prescindir de todo razonamiento conceptual.

3. — Al Irracionalismo, bajo sus diversas formas vitalistas y existencialistas, le asiste cierta razón cuando ataca una Filosofía en que el concepto ha sido reducido a una imagen o expresión extrínseca de una realidad, que en verdad no aprehende sino simplemente representa. Porque de ser ésta la realidad del concepto, no podría él trascender el valor de un puro instrumento para manejar la realidad —tal como lo proclama cierto tipo de ciencia actual, a la que le asiste fundamento, con tal que quiera mantenerse en un plano estrictamente científico y no filosófico— sin pretensiones de develar el ser íntimo de esta realidad; y tal acceso al ser de las cosas o bien sería impracticable o estaría reservado a otros caminos irracionalistas de diferentes formas. Porque con una pura imagen intelectual de la realidad trascendente nunca podríamos saber si ella representa con verdad a ésta tal cual es, e incluso ni siquiera podríamos saber si verdaderamente tal realidad existe. El concepto-imagen plantea inexorablemente el problema "del puente": ¿Cómo sabemos que a una imagen conceptual o puramente representativa responde una realidad tal cual es representada, más allá y fuera de esta representación, Y una vez que tal problema se plantea, la solución realista es a priori imposible, ya que en el planteo mismo subrepticia y acriticamente se ha introducido la solución subjetivista, puesto que todos los intentos para llegar a la de-velación del ser estarían realizados por otros tantos conceptos como puras imágenes, que jamás podrían saltar sobre sí mismas para salir de la pura representación y dejarían siempre más allá de su alcance la realidad trascendente.

4. — Y la verdad es que esta noción del concepto como pura representación del ser, lleva indefectiblemente al problema "del puente", el cual, una vez planteado, no admite otra solución más que la subjetivista.

Pero lo cierto es que el "problema del puente" es un falso problema, que se introduce gracias a una desnaturalización de la esencia del concepto, hecha previamente y sin crítica cuando se lo despoja del ser trascendente que él esencialmente encierra en su inmanencia. Claro está que si al concepto acriticamente lo deformamos reduciéndolo a una pura representación, por más que lo analicemos, no podremos saber jamás si se conforma o no con la realidad trascendente y ni siquiera podremos saber si esta realidad existe, ya que

*para conocer tal adecuación y existencia deberíamos aprehender simultáneamente nuestro concepto y el ser trascendente, cosa imposible en un concepto enclaustrado en una inmanencia puramente representativa de la realidad.*

*Por la misma razón tampoco el planteo cartesiano del problema crítico con la duda universal metódica admite otra solución que la subjetivista, porque con tal duda universal, aun puramente metódica, se ha invalidado de antemano y sin crítica el valor del único instrumento capaz de dar solución al problema, y que no es otro que la inteligencia. Pero aun admitida la solución positiva del Cógito cartesiano, no podríamos saber que a nuestras "ideas claras y distintas" responde una realidad y una realidad tal cual éstas la representan, ya que tales ideas o conceptos sólo son imágenes de las cosas. Unicamente estamos seguros de su conformidad con la realidad, según Descartes, por la Veracidad divina que nos infunde tales ideas. Pero inmediatamente salta la duda: si sólo conocemos con ideas-imágenes, ¿cómo sabemos y quién nos asegura que a nuestra idea de Dios responde una realidad divina? No podría ser la Veracidad divina, sin un evidente círculo vicioso.*

*De la misma manera Kant ha introducido sin crítica la solución agnóstica o anti-metafísica de su sistema, en el planteo mismo del problema, hecho ya en la Introducción de la Crítica de la Razón Pura. En efecto, Kant toma como objeto de su análisis trascendental un conocimiento y un objeto puramente fenoménico o desarticulado del ser, es decir, que previamente y sin crítica ha despojado al concepto del ser trascendente. Y es claro que su análisis, por riguroso que sea, no podrá encontrar ya en el concepto, un ser del que se lo ha despojado, y todas las exigencias del ser trascendente en el concepto habrán de ser suplantadas por exigencias de la inmanencia subjetiva o de la conciencia trascendental, como otras tantas formas a priori, que organizan los fenómenos y los elevan a la categoría de objetos.*

*Toda la Filosofía Moderna conduce necesariamente al Subjetivismo —ya idealista, del racionalismo, ya fenomenista, del empirismo— porque ha comenzado por desnaturalizar el concepto y, en general, el conocimiento, reduciéndolo a una imagen subjetiva. Ningún análisis crítico posterior podrá encontrar ya en su seno el ser, del que de un modo arbitrario y sin crítica previa se lo ha despojado en la adopción de una noción falseada del mismo. Y en última instancia, tal deformación del concepto obedece a una materialización del mismo, ya que sólo por la riqueza del acto espiritual el concepto puede dar existencia en el seno de su propia inmanencia a un ser trascendente a sí mismo.*

## II

*5. — Frente a tales consecuencias subjetivistas, que diluyen el ser del mundo y el ser personal de cada uno en un puro Fenomenismo, ya idealista, ya empirista, y frente a los ataques del Irracionalismo vitalista y existencialista, que, en defensa del propio ser, ataca con razón tal conceptualismo vacío, se*

*impone la revisión de la verdadera realidad del concepto como aprehensión intencional o inmaterial del ser, la restauración del conocimiento intelectual como acto en cuya inmanencia subjetiva es alcanzado y está presente de un modo inmaterial o intencional el ser trascendente como distinto del propio acto, como ob-jectum dentro de cuyo seno es, por eso, posible alcanzar la conformidad consciente del sujeto con el objeto, del acto cognocitivo con la realidad.*

*Para ello se impone un análisis directo del concepto tal cual es, un concepto que aprehende el ser trascendente con abstracción de sus notas individuales; y un análisis del juicio, que compara el ser aprehendido en el concepto —predicado— con el ser trascendente concreto de donde fue aquél sacado —sujeto— presente a través de la intuición de los sentidos; y de este modo la inteligencia llega a ver y afirmar la conformidad o disconformidad de aquél con éste. Pero para que este análisis resulte, debe realizarse sin mutilaciones ni deformaciones previas, las cuales, so pretexto de rigor crítico, se llevan a cabo sin crítica antes del planteo mismo del valor del conocimiento y conducen, como es lógico, a planteos deformantes del concepto y del conocimiento y a consiguientes soluciones gnoseológicas falsas, precisamente porque el concepto, el juicio y, en general, el conocimiento de que parte el análisis, no son el concepto y, en general, el conocimiento verdadero. Como realidad espiritual, el concepto y, en general, el conocimiento intelectual es una realidad única, que no debe reducirse a objetos análogos materiales, como la imagen. Desde luego que el conocimiento intelectual implica una imagen o verbo mental, por el cual el ser trascendente se hace presente en el acto de conocer; pero tal imagen no es sino un medio del conocimiento, el cual consiste en la aprehensión intencional o inmaterial del objeto trascendente.*

*Tal es la realidad auténtica de nuestro conocimiento conceptual y judicial. Así se presenta desde un comienzo ante nuestra conciencia: no comenzamos por conocer la imagen mental o conceptual que elaboramos con nuestro intelecto para conocer las cosas; sino al revés, comenzamos aprehendiendo, conociendo el ser de las cosas y nuestro propio ser, y sólo después, por reflexión y raciocinio, conocemos los actos y medios —imágenes o especies— de que el entendimiento echa mano y elabora para llegar a conocer o aprehender el ser de las cosas y el ser del sujeto.*

*Esta solución fué dada con todo rigor filosófico hace varios siglos por Santo Tomás y por sus discípulos, especialmente por Juan de Santo Tomás. Nadie con mayor objetividad y rigor que Santo Tomás ha instaurado el análisis de esa difícil y única realidad que es el concepto y el conocimiento humano, en su rica complejidad, y nadie tampoco como él ha dado razón con mayor meticulosidad, de sus múltiples aspectos y de su unidad, que obedece y refleja la unidad del ser mismo del hombre en su rica complejidad de espíritu y materia, de inteligente y de animal.*

*Frente a las múltiples deformaciones del concepto y del conocimiento, que ha introducido la Filosofía Moderna, y frente a las reacciones irracionales de la Filosofía Contemporánea, que se encauza por tales caminos por desconocer la verdadera noción del concepto, la mejor contribución que podemos hacer en favor de la gnoseología, es instaurar el análisis crítico del concepto y del conocimiento, en su auténtica realidad, tal como lo hiciera en un principio Santo Tomás y actualmente lo han revitalizado en toda su fuerza y valor Gilson, Maritain, entre otros muchos ilustres tomistas contemporáneos; de esa realidad inmaterial del conocimiento humano, que, en la exacta y feliz expresión de Juan de Santo Tomás, no es otra cosa que "hacerse o devenir otro en cuanto otro, "fieri aliud in quantum aliud".*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires



## LA MEMORIA METAFISICA SEGUN EL LIBRO X DE LAS "CONFESIONES"

### INTRODUCCION GENERAL

El estudio de la memoria en San Agustín es un problema de no fácil solución, ya que es tarea ardua pretender una aislación de ésta, del contexto filosófico-cristiano de las obras agustinianas.

En general, si exceptuamos los trabajos de Cilleruelo<sup>1</sup>, nadie en toda la bibliografía del Santo al menos en la por nosotros hallada— se ha ocupado en un estudio aislado de ella y en su totalidad. En primer término, ello se debería a los diversos sentidos que adquiere la memoria en los escritos de Agustín. *Memoria*, para él es, ante todo, *facultad del pretérito*, y adquiere entonces el mismo sentido que en la escolástica o la psicología contemporánea. Pero memoria es algo más que ésto. Es *uno de los grados por donde pasa el alma en su ascenso hacia Dios*<sup>2</sup>. Es entonces el alma misma, y se identifica con la "mens". Ya no se está entonces en el plano de la reflexión psicológica, sino en el terreno de una reflexión más profunda: metafísica.

Más aún, en sus escritos S. Agustín habla siempre en un planteo concreto, existencial, histórico, en el que se tiende un eje entre dos polos opuestos, a saber: Dios y el hombre. La memoria, aquí principio de unidad, fundamental para este dinamismo del hombre hacia Dios, adquiere entonces un carácter histórico-existencial, y más que ello, al precisarse este dinamismo en cada ser humano, y comprobar que es propio y particular en cada uno de ellos —ya que es dinamismo del hombre persona y no del hombre individuo—, la memoria se presenta y define entonces como personal, pues en ella cada ser humano integra su pasado histórico en un presente, del que recibe su sentido providencial, y lo proyecta hacia un futuro, que trasciende el tiempo y que tiende hacia el ser inmutable, Verdad y Bondad Infinita.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. L. CILLERUELO, "Introducción al estudio de la memoria de San Agustín" *Cd. de D.* 1952 pp. 5-24; La "memoria sui" *G. Met.*, IX (1954) pp. 478-492; "La Memoria Dei según San Agustín," *Aug. Mag.*, I, pp. 499-511.

<sup>2</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Miracle, Barcelona, 1955, pp. 283 y ss.

<sup>3</sup> M. A. FIORITO, habla de este tipo de memoria, inspirándose en Lotz (cfr. *Meditation: Der Weg nach innen*, Knecht, Frankfurt a/M., 1954) y colocándola como un intermedio entre la psicología y la metafísica (cfr. "Memoria—imaginación—historia en los Ejercicios de San Iñacio de Loyola". *C. y F.*, 2/3, 1958 pp. 228). Cabría notar aquí que Agustín no habla explícitamente de este tipo de memoria, aunque sus escritos la refléjen. El término "personal" es más propio, por las razones expuestas en el texto, y por parecerse más ajustado a la realidad, que el de "metahistórico".

A partir de 1850, los primeros estudios sobre este tema fueron realizados por Nourrisson<sup>4</sup> al tratar la filosofía agustiniana, y por Ferraz<sup>5</sup>, en sus estudios sobre la psicología en los escritos del santo. Transcurre entonces un largo período de silencio, correspondiendo a Gilson<sup>6</sup>, y a Guittou<sup>7</sup>, el mérito de haberlos resurgido en la época de la preguerra mundial, al profundizar la investigaciones científicas acerca del santo doctor.

Con posterioridad se han ocupado con extensión de ella, Sciacca<sup>8</sup>, y en general todos los autores que han tratado la gnoseología agustiniana o intentado una introducción seria a las obras del santo.

\*

La doctrina agustiniana de la memoria, se desarrolla a lo largo de toda su obra. Comienza en sus primeros diálogos, principalmente en el grupo ternario que Cayré llama "del alma a Dios", o sea, el *De libero arbitrio*, e *De magistro* y el *De Música*.

En el *De magistro*, al proporcionar Agustín su explicación definitiva en lo que se refiere a la verdad y a los fundamentos del conocimiento intelectual, se inspira en la fórmula platónica de la memoria, pero, según Cayré, sin adoptar necesariamente la doctrina de la reminiscencia.<sup>9</sup> En este tratado ya se ve con relativa claridad el interiorismo agustiniano que, fundándose en la iluminación interior, rechaza de plano el innatismo. Los estudios sobre la memoria en los tratados posteriores necesitarán siempre de este planteo, si no se quiere caer en erróneas interpretaciones de la doctrina del santo.

San Agustín expone en el *De música*, y, principalmente en el libro VI, el conocimiento sensible, y por lo tanto, tratará de la memoria de las cosas sensibles. En lo que se refiere al *De libero arbitrio*, se insinúa ya en él, y en forma clara, la visión de Dios por la *memoria Dei*.

En los restantes diálogos, el dato de mayor interés lo encontramos en el *De quantitate animae*<sup>10</sup>, en donde el santo se liga al fenómeno de la memoria, como garantía de la inmortalidad del alma.<sup>11</sup> Sciacca utiliza también en sus exposiciones sobre la memoria, textos del *De ordine*<sup>12</sup>, del *De immortalitate animae*<sup>13</sup>, y de los *Soliloquios*.<sup>14</sup>

<sup>4</sup> Cfr. NOURRISSON, *La Philosophie de Saint Augustin*, Didier, París, 1869, (2ª ed.).

<sup>5</sup> Cfr. M. FERRAZ, *De la psychologie de Saint Augustin*, París, 2ª ed., 1868.

<sup>6</sup> Cfr. E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 1931. Este autor trata de ella, principalmente al referirse al conocimiento racional, vida del alma (cfr. pp. 125-137), y cuando habla de la imagen de Dios (cfr. pp. 279-292).

<sup>7</sup> Cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Agustín*, Colin, París, 2 ed 1938. El autor retoma y sintetiza las mismas ideas en *La justification du temps*, Colin, París, 1939.

<sup>8</sup> Cfr. SCIACCA, *op. cit.*, pp. 275-301.

<sup>9</sup> Cfr. F. CAYRÉ, *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Desclée, París, 1948, p.119.

<sup>10</sup> Cfr. *De quantitate animae*, V, 8-9.

<sup>11</sup> CAYRÉ, al citar este texto, recuerda la similitud con la vía utilizada por Bergson en *Matière et Memoir*, para establecer una verdadera independencia del espíritu (cfr. Cayré, *op. cit.*, p. 114).

<sup>12</sup> Cfr. SCIACCA, *op. cit.*, pp. 285-286.

<sup>13</sup> SCIACCA, *op. cit.*, p. 278.

<sup>14</sup> SCIACCA, *op. cit.*, p. 292.

Procediendo con la búsqueda, y en conformidad con el orden establecido por la cronología de las obras agustinianas —que según las *Retractationes* nos proporciona Zarb<sup>15</sup>—, en el *De vera religione*, en el *De Genesi ad litteram*, y en el *Contra Faustum Manichaeum*, Agustín nos presenta textos ricos para el estudio de la memoria Dei.<sup>16</sup> En realidad, todas estas obras fueron redactadas en un período que se extiende entre el año 387 dC., para las primeras, y el año 398, con excepción del *De Genesi ad litteram* que fue concluido alrededor del 425.<sup>17</sup>

La exposición de los temas concernientes a la memoria adquiere su máximo desarrollo en las *Confesiones*<sup>18</sup>, en donde predomina el estudio y exposición de la memoria psicológica, para culminar en el *De Trinitate*<sup>19</sup>, con la exposición de la memoria más profunda, o metafísica.

Con posterioridad a esta obra, suelen citarse textos del *De civitate Dei*<sup>20</sup> y de algunas epístolas<sup>21</sup>, o sermones<sup>22</sup>, pero que son de menor trascendencia.

•

Teniendo en cuenta esta cronología y orden de exposición, hemos elegido las *Confesiones*, y dentro de ellas el estudio del libro X en particular, por las razones que expondremos a continuación.

Las *Confesiones* —en principio— fueron redactadas entre los años 397 y 401. Ya había concluido Agustín numerosas obras, en las que de paso se refería a la memoria. Alrededor del 401 inicia la redacción del *De Trinitate*<sup>23</sup>, y recién una década después, aproximadamente, iniciará la redacción del *De Civitate Dei*. O sea que el tratado de las *Confesiones* vendría a ser —claro que en rasgos muy generales— el puente entre el grupo constituido de trabajos primeros, y las obras cumbres del santo.

A lo expuesto debemos agregar la desubicación del libro X, en el contexto general de la autobiografía. Trascendiendo los escritos de Agustín. J. M. Le Blond ha querido distinguir en las *Confesiones* tres secciones<sup>24</sup>, siguiendo la clasificación que del tiempo hace el santo en el libro XI<sup>25</sup>; divide de este modo al tratado en tres partes: la primera que se extiende del libro I

<sup>15</sup> Cfr. S. ZARB, "Cronología operum sancti Augustini", *Angelicum*, 1933, X, pp. 50-110; pp. 359-396; pp. 478-512 y 1934, XI, pp. 78-91.

<sup>16</sup> Cfr. CILLERUELO, "La memoria Dei", *cit y* CAYRÉ, *op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>17</sup> Podría incluirse también entre la lista de obras en las cuales se encuentran referencias sobre la memoria, al *De quaestionibus octoginta tribus* (cfr. CAYRÉ, *op. cit.*, p. 144).

<sup>18</sup> Cfr. CILLERUELO, *op. cit.* y SCIACCA, *op. cit.*, pp. 282 y 289-294.

<sup>19</sup> Cfr. CILLERUELO, "La memoria Dei", *op. cit y* SCIACCA, *op. cit.*, pp. 276-282 y 290-300.

<sup>20</sup> Cfr. CILLERUELO, "La memoria Dei", *op. cit.*

<sup>21</sup> SCIACCA cita la *Ep. VII a Nebridius* (Cfr. OP. CIT., PP. 286-287); CAYRÉ cita la *Ep. IX a Nebridius* y la *Ep. 159 y 162* (cfr. *op. cit.*, pp. 148-149).

<sup>22</sup> Cfr. SCIACCA, *op. cit.*, p. 291, cita *In Joann, Evang., n. 6*, y en p. 288, *In Joann. Evang. XVIII, Tract. (II)*.

<sup>23</sup> E. HENDRIK, da como fecha de iniciación de la redacción el 399; sitúa el fin de la primera redacción en el año 405 y coloca la revisión y publicación en el 419 (cfr. "La date de composition du De Trinitate de S. Augustin, Année Théol. Aug. 1952, pp. 305-316).

<sup>24</sup> Cfr. J. M. LE BLOND, *Les Conversions de Saint Augustin*, Aubier, París, 1955, p. 17.

<sup>25</sup> "Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video; praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio". *Conf. XI, XXI, 26*, (819)

al IX inclusive y a la que llama *memoria* o confesión del pasado; la segunda, el libro X o confesión del presente, la titula *contuitus*, y finalmente los tres últimos libros, los agrupa bajo el nombre de memoria del futuro o *expectatio*.

Para cualquier observador superficial de las *Confesiones* llama de inmediato su atención la desconexión o diferencia entre los nueve primeros libros y los cuatro últimos. Vega<sup>26</sup> en su edición bilingüe insinúa fundándose en un texto del libro X<sup>27</sup>, que los nueve primeros libros ya circulaban al redactarse el décimo. Courcelle al referirse al problema<sup>28</sup>, sigue a Williger<sup>29</sup>, quien demuestra en forma fehaciente que el santo probablemente publicó el tratado sin el libro X, y que este fue agregado con posterioridad<sup>30</sup>, con lo cual —a nuestro entender— pudo haber sido escrito estando ya comenzado el *De Trinitate*.

Teniendo esto presente, si bien la clasificación de Le Blond podría pecar de forzada, lo cierto es que puede aplicarse, llamando al libro X la historia del Agustín presente, y al primer sector —libro primero al nono inclusive— la del Agustín pretérito.

De los XIII libros del tratado, el que se extiende principalmente y en forma explícita por los campos de la memoria es el décimo, y ésta es una de las razones por la que lo elegimos para nuestro estudio. La segunda sería el hecho de que, por su posición histórico-cronológica, el santo estaría, en cierta manera, sintetizando en él por una parte sus ideas, maduras ya, acerca de la memoria facultad o psicológica, y por la otra echando las bases sobre las que construirá en sus obras posteriores —principalmente en el *Del Trinitate*— su teoría acerca de lo que Cayré llama “*racine de la mémoire*”<sup>31</sup>, y que no es otra que la memoria metafísica.

A la vez este tratado, al ser la manifestación explícita del Agustín actualizado, que integra su pasado en el momento presente, hallándole su sentido

## INTRODUCCION ESPECIAL

Una reflexión sobre los capítulos diversos del libro X se encuentra con las dificultades ordinarias que presentan los escritos agustinianos. En primer lugar, la imbricación de los planos sobrenatural y natural. Si tenemos en cuenta que San Agustín es principalmente teólogo, y sólo “*per accidens*” filósofo, ésta dificultad no nos ha de llamar mayormente la atención. Más aun, en este libro, antes que teólogo y filósofo, es pastor de almas, y más que pastor, es el hombre que, habiendo buscado la verdad, la ha hallado en su interioridad y da de ello testimonio. A la luz de esa verdad, con la que inicia un diálogo y una reflexión, evoca el santo su pasado, lo integra en el presente, e impulsado por el deseo de felicidad que le provoca el conocimiento imperfecto de ese Dios, por él descubierto, se proyecta hacia el futuro. Sus escritos adquieren así, un carácter de confesión de las faltas pasadas, acompañada de una confesión de

<sup>26</sup> Cfr. ed. B.A.C., p. 786, n. 2.

<sup>27</sup> Cfr. *Conf.*, X, III, 4.

<sup>28</sup> Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Boccard, Paris, 1950, pp. 25-26.

<sup>29</sup> Cfr. E. WILLIGER, “Der Aufbau der Konfessionen Augustinus”, *z.n.w.*, 27 (1929) pp. 103-106.

<sup>30</sup> A la pruebas de Willinger demostrando las suturas artificiales entre los libros IX y X y entre los X y el XI, Courcelle agrega otro dato que probaría fehacientemente la antigua unión existente entre el libro IX y XI, (cfr. *op. cit.*, pp. 25-26).

<sup>31</sup> Cfr. CAYRÉ, *op. cit.*, 174.

Providencial y distendiéndose hacia un futuro proyectado en su Dios, constituirá un marco magnífico para un estudio de la memoria personal o histórica. alabanza y de agradecimiento a aquél que lo elevó sobre ellas, y es esta confesión, quién le lleva en último término a una confesión de testimonio. Testimonio ante los hombres de su diálogo con Dios. Las Confesiones de San Agustín, se colocan por ello en un estricto plano histórico-existencial. No le interesan al autor los planos natural o sobrenatural aislados, sino que le interesa el "hombre", y a éste lo centra en su obra. Hombre contingente y miserable por el pecado, pero que confiado en la esperanza que le proporciona la infinita misericordia de su Dios, hacia quien tiende, es elevado hacia El por un Redentor.

Otra dificultad desde el punto de vista analítico, y también consecuencia de lo expuesto en el párrafo anterior, la constituye el hecho del paso frecuente y poco perceptible, del plano psicológico al plano metafísico. San Agustín, en este libro, es principalmente descriptivo, fenomenólogo por así decir. Por pinceladas desordenadas, presenta y describe su rica experiencia. De súbito, intercala en ella la reflexión psicológica, analiza las facultades del alma, el origen de los actos, distingue las facultades de sus actos y a éstos de sus contenidos, etc...<sup>32</sup>, y antes de darse cuenta el lector, el santo está haciendo metafísica. O sea, que fenomenología, psicología y metafísica se imbrican también, como lo hacían los órdenes natural y sobrenatural.

Finalmente, una tercera dificultad la constituye el hecho de que numerosos críticos hayan pretendido juzgar al santo interpretando sus escritos con categorías personales o de escuela. Muchos de éstos, aunque usan estrictamente las expresiones del santo, cambian esas categorías. Debemos recordar que Agustín no es aristotélico en cuanto filósofo, sino que su filosofía está inspirada principalmente en el neoplatonismo.<sup>33</sup> Por lo tanto, para interpretar los escritos agustinianos es necesario entrar y leer en ellos con las categorías platónicas y neoplatónicas, radicalmente distintas a las categorías aristotélico-tomistas.

\*

Hasta aquí, las dificultades generales, comunes a toda exégesis de las obras agustinianas. Viniendo a lo particular del libro X, la dificultad principal —que echa raíces en las generales expuestas más arriba— estriba en el hecho de que *Agustín no habla explícitamente de una memoria metafísica, ya sea de Dios o del alma.*

En su escrito atiende principalmente a la fenomenología y psicología de la facultad del pretérito, y cuando de hecho se refiere o pasa a un plano más profundo, los textos se tornan poco claros. Además se vale, como veremos enseguida, de ejemplos del orden psicológico para explicar lo hallado en el metafísico. Con todo, Agustín habla y bien explícitamente de una cierta noticia o presencia de Dios al alma y del alma a sí misma, presencias que, aunque no profundizadas en su estudio y exposición, concuerdan perfectamente con lo que

<sup>32</sup> Cfr. *Conf. X, XIII, 20*; en forma menos clara. idéntica distinción en *Conf. X, XIV, 21 y X, XV, 23.*

<sup>33</sup> Cfr. R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París, 1932; también Courcelle estudia el problema y agrega una importante bibliografía (cfr op. cit.); estudian esto y pueden consultarse además: CH. BOYER *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París, 1920; J. HESSEN *Augustins Metaphysik de Erkenntnis*, Dümmler, Berlín-Bonn, 1931, P. HENRY, *La vision d'Ostie*, París, 1935; y DAHL "Augustin und Plotin", *Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nusslehre*, Lund, 1945.)

los diversos autores —basándose en sus restantes obras, principalmente el *De Trinitate*— llaman *memoria metafísica* (ya sea de Dios —*memoria Dei*, ya de sí misma *memoria sui*).

Si lo interesante de este trabajo consiste en tomar a Agustín en el momento de su vida en que inicia la exposición de su teoría acerca de la memoria del presente o memoria metafísica, el peligro principal está en querer forzar los textos, pretendiendo que den más de lo que en sí contienen, o sea interpretándolos con categorías que, si bien pueden ser agustinianas por aparecer claramente en escritos posteriores, no pueden ser utilizadas todavía; de otro modo quedaríamos ante un Agustín estatizado y el trabajo perdería su valor. De modo que aquí lo tomamos en una etapa de su evolución, restringiéndonos simplemente a lo que aparece en la actualidad de su escrito.

### I. El contexto del libro X de las Confesiones: la ascensión

El eje alrededor del cual gira el contexto del libro X está constituido por un método que Agustín ha tomado de la dialéctica plotiniana. Pero en este caso, como lo indica Le Blond<sup>34</sup>, este método de immanencia y trascendencia, o sea de interioridad y ascensión por planos, adquiere características particulares, ya propias de Agustín, que lo alejan en cierto modo de la influencia helénica que se ejerció en él y lo convierten en un filósofo de marcados ribetes existenciales. Me refiero a la acentuación del carácter reflexivo, y a la importancia que atribuye al rol de la memoria.<sup>35</sup>

Los textos en que Agustín habla claro de la memoria aparecen en las primeras etapas de la interioridad. Ha interrogado el mundo externo y éste ha apuntado hacia Dios. Entonces se dirige a sí mismo, se define como hombre, compuesto de un cuerpo exterior y un alma interior<sup>36</sup>, y por ésta se elevará para llegar hasta su amor.<sup>37</sup>

De entrada la lectura de los textos presenta a la memoria como el yo cognoscente en relación al pretérito<sup>38</sup>; ya que conserva, reproduce, reconoce, y localiza en su tiempo las repetidas experiencias sensitivas, afectivas, o intelectivas pasadas<sup>39</sup> y, relacionándolas entre sí, infiere de ellas esperanzas y acciones futuras.<sup>40</sup> En todo este proceso de reflexión y análisis, el santo se impresiona de continuo ante la magnitud, inmensidad y misteriosidad de la memoria.<sup>41</sup> Esta impresión manifestaría —en Agustín— la intuición de una memoria más profunda que la meramente psicológica.

Comienza el santo reconociendo en sí un alma vegetativa, por la cual se halla unido al cuerpo y que llena a éste de vida, y que, por otra parte, es común a los animales.<sup>42</sup> De este modo conoce y llega al alma sensitiva, y sin dejar

<sup>34</sup> op. cit., p. 173.

<sup>35</sup> Un resumen de las diversas ascensiones con sus variantes en los escritos del Santo, puede verse en LE BLOND, op. cit., pp. 172-173.

<sup>36</sup> Cfr. Conf. X, VI, 9.

<sup>37</sup> "Ecce ego ascendens per animam meam ad te qui desuper mihi manes". Conf. X, XVII, 26.

<sup>38</sup> Cfr. Conf. X, XIV, 21; XVI, 25 y XVII, 26.

<sup>39</sup> Cfr. Conf. X, VIII, 12, VIII, 14; X, 16; XIII, 20; XIV, 22 y XXV, 36.

<sup>40</sup> Cfr. Conf. X, VIII, 14.

<sup>41</sup> "... grandis memoriae recessus, et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus ejus"; Conf. X, VIII, 13, y además el mismo sentido en Conf. X, VIII, 12 y 14; X, VIII, 15; X, IX, 16; X, XVI, 25; X, XVII, 26; X, XL 65.

<sup>42</sup> Cfr. Conf. X, VI, 11.

de mantener la unidad y consecuente simplicidad de ella, se introduce en el plano de la memoria<sup>43</sup>, que retiene lo acarreado por los sentidos y todo lo pensado<sup>44</sup>, conteniéndolo, ya por imágenes, ya por presencia, ya por ciertas nociones o notaciones particulares, como en el caso de los afectos.<sup>45</sup>

Se detiene en primer término en la memoria de las cosas sensibles, cuyas imágenes persisten en ella; la cual es común con los animales, que también la poseen, pues de otro modo no volverían a sus madrigueras o nidos, ni harían otras muchas cosas a las que se acostumbran, y ni aun acostumbrarse podrían sin ella.<sup>46</sup> Cabría aquí notar que el santo sólo habla, en los animales, de la memoria sensitiva en que no interviene la razón<sup>47</sup>; en cuanto al hombre, le atribuiría una memoria *sentisitiva* en el sentido escolástico<sup>48</sup>, común con los animales, y una memoria *intelectiva*, también en sentido escolástico, pero *da lo sensible*, o sea una memoria que recordaría las cosas sensibles pretéritas, con o sin juicio, según sea superior o inferior.

Elevándose por encima de esta memoria de lo sensible pasa Agustín a la memoria de lo inteligible, o mejor dicho, da el paso de un tipo o modo de conocimiento a otro. En ella, ya no sólo encuentra las imágenes y fantasmas de las cosas sensibles, sino también las nociones aprendidas de las artes liberales, que, al parecer, el alma ve directamente en sí.<sup>49</sup>

Un poco más adelante, encuentra también en su memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos y, para Agustín, sólo las conoce quien interiormente las *reconoce*, sin mediación de pensamiento alguno corpóreo.<sup>50</sup>

A través de ambos textos, dos cuestiones surgen con precisión; la primera, un hecho: el conocimiento del inteligible, o mejor dicho, el hallazgo en la memoria de conocimientos que no están en ella por medio de imágenes, como lo están las cosas sensibles, sino que son ellas mismas quienes se presentan al sujeto cognoscente; la segunda, una consecuencia; si los conocimientos están en la memoria, y nunca han pasado por mis sentidos ¿cuál ha sido su puerta de entrada?<sup>51</sup> A este interrogante responde Agustín con una confesión de ignorancia: "nescio quomodo"<sup>52</sup>; con todo, enseguida aclara y excluye toda posibilidad de reminiscencia: "nam cum ea *didici*, non credidi alieno cordi, sed in meo *recognovi*, et vera *esse aprobavi*, et commendavi ei, tanquam reponens unde profeream cum vellem"<sup>53</sup>. *Didici, recognovi, aprobavi*, tríada que nos da la clave de toda la gnoseología agustiniana, ya que, según las interpreta-

<sup>43</sup> "... et venio in campos et lata praetoria memoriae..."; *Conf. X*, VIII, 12.

<sup>44</sup> Cfr. *Conf. X*, VIII, 13.

<sup>45</sup> "... sirve per imagines, sicut omnium corporum; sive per praesentiam, sicut artium; sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi"; *Confort X*, *Conf. X*, VII, 26.

<sup>46</sup> Cfr. *Conf. X*, XVII, 26.

<sup>47</sup> El pensamiento de Agustín en este libro, es sumamente claro en este aspecto, y puede apreciarse en otros textos, entre los cuales el *Contra Epist. Fundamenti*, 17, XLII, 185|6, *De Musica*, I, IV, 8.

<sup>48</sup> Entendiendo por tal aquella facultad por la cual el ser sensitivo alcanza y conoce un hecho sensible como pretérito, pero sin juicio.

<sup>49</sup> Cfr. *Conf. X*, IX, 16.

<sup>50</sup> Cfr. *Conf. X*, XII, 19.

<sup>51</sup> "Res vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praefer animum meum, et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverunt, dicant si possunt". *Conf. X*, X, 17.

<sup>52</sup> Cfr. *Conf. X*, X, 17.

<sup>53</sup> Cfr. *Conf. X*, X, 17.

ciones de los términos, aprender (*didici*) en Agustín no es un recibir pasivo de la verdad proveniente de fuera, sino un *entrar en sí* y cotejar a la luz del maestro interior aquello que las palabras de éste han despertado a mi razón, y con ella aprobar o desaprob<sup>54</sup>. De este modo, el *recognovi* no significaría aquí reconocimiento, en el sentido de volver a conocer algo como ya conocido<sup>55</sup>, sino que tendría la significación de consideración, pasar revista, o reflexionar sobre, usado frecuentemente en los clásicos latinos<sup>56</sup>, muy particularmente por Cicerón, cuyos escritos influyeron marcadamente en el santo<sup>57</sup>. El sujeto cognoscente, al tener ante sí tales verdades, las conteja con la luz de la inteligencia, y las aprueba como verdaderas (*et veras esse aprobavi*). En otras palabras, según este texto, el conocer las verdades inteligibles es entrar en sí y leer directamente en ellas, en la interioridad.<sup>58</sup>

Reconocido en la memoria el conocimiento de lo inteligible, pasa ahora revista Agustín a la memoria de las pasiones o sentimientos del alma, llamándole la atención el modo cómo estos se recuerdan, bien distinto por cierto al modo como se sufren, y al que el santo compara con la memoria que de la misma facultad tiene cada uno.<sup>59</sup> En estos párrafos inicia el autor una larga divagación que concluye en el planteo de la memoria del olvido<sup>60</sup>, en los siguientes términos: lo que recuerdo, está en mi memoria; ahora bien, si el olvido está en imagen, tuvo que estar presente alguna vez, para que ésta se hiciese; pero ¿cómo pudo hacerse una imagen del olvido, si ésta borra con su presencia lo delineado? El santo no logra explicarse el problema, y concluye con la certeza de sólo recordar el olvido mismo con que se sepulta lo recor-

<sup>54</sup> Una buena exposición de este punto puede hallarse en SCIACCA, *op. cit.*, pp. 247 y ss.

<sup>55</sup> Este sentido tampoco es el principal en idioma castellano. El Diccionario de la R. Academia Española, lo coloca en el décimo lugar, mientras que pone en primer término el de "examinar con cuidado a una persona o cosa para enterarse de su identidad, naturaleza y circunstancias" (cfr. *Diccionario de la lengua española*, décimotercera ed., Madrid, 1956, p. 1113). También CASARES en su *Diccionario Ideológico de la lengua española*, atribuye al "reconosco" el mismo sentido, añadiéndole el de "leer y releer" y el de "aprender" (cfr. *Casares, op. cit.*, Ed. Gili, Madrid, 1942, p. 899).

<sup>56</sup> Tal es el sentido que indican en Cicerón y otros latinos DE MIGUEL (cfr. *N. Dic. Latino-Español*, Madrid. 1914, p. 785) y LEWIS Y SHORT, (cfr. *Latin Dict.*, Clarendon Press, Oxford, 1927, p. 1534); aunque para ambos el uso frecuente sólo entra durante el imperio de AUGUSTO A. BLAISE, en su *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, atribuye al "reconosco" el mismo sentido, añadiéndole el de "leer y releer" y el de "aprender" y "comprender" (cfr. *op. cit.*, *Lib. des Méridiens*, Paris, 1954, p. 700).

<sup>57</sup> Cfr. H. MARROU, *S. Agustín et la fin de la culture antique*, De Boccard, París, 1949; un estudio serio y documentado sobre este tema, puede verse en TÉTARD M., *S. Agustín et Cicerón*, Et. Aug., París, 1958, 2 vol.; también el trabajo de ABERCROMBIE *S. Augustine and French Classical Thought*, Clarendon Press, 1938, es uno de los mejores en lo que se refiere a la influencia de Cicerón en Agustín, y a las relaciones de éste con el estoicismo.

<sup>58</sup> Concordaría este texto con uno de los tipos de conocimientos indicados por I. Quiles en su interpretación integrista de la iluminación agustiniana, esto es, el conocimiento directo de las ideas en sí mismas (cfr. Aug. 3, 1958, pp. 262 y ss.)

<sup>59</sup> Cfr. *Conf.* X, XVI, 21.

<sup>60</sup> Comienza este problema a insinuarse en los capítulos XIV y XV del libro X, adquiriendo su pleno desarrollo en el XVI, 24-25.



dado.<sup>61</sup> En síntesis: "Si el olvido es privación de memoria ¿cómo puede estar éste en la memoria?".<sup>62</sup>

Prosiguiendo con su método, Agustín ha llegado a la cumbre de su interioridad. Ha traspasado, ascendiendo por grados, toda esta memoria de lo sensible y de lo inteligible, y en ella ha encontrado vestigios de su Dios, vestigios del ser, pero siempre se hallaba ante seres, y no ante el ser.<sup>63</sup> En la interioridad, como en la exterioridad, ha encontrado señales que apuntan a "un más allá". Quiere ahorrallegar al Ser (*Ut pertendam ad te*) llevado por dinamismo; pero ¿dónde podrá hallar a su Dios, si trapasa su memoria?<sup>64</sup> Porque si de cierto traspasare su memoria, se habrá olvidado de Dios, y ¿cómo podrá entonces hallarle, al no acordarse de Él?<sup>65</sup>

Agustín se detienen una vez más ante un dilema que, inspirados en Przywara, podríamos llamar del "in über". En y más allá de todo lo que va hallando, está el todo"<sup>66</sup>. Ahora bien, para dar el salto hacia este todo, hacia a Dios es necesario que él esté en la memoria. Hablando metafóricamente, podríamos decir que el santo ha llegado a la cúspide del alma, y de ella se asoma hacia el infinito. Esta cúspide es la memoria, y es ella quien debe contener el último in, que apunte definitivamente hacia el *más allá*, que buscará el santo, al asomarse al absoluto, al pretender dar ese salto, señalado con el término "transibo"<sup>67</sup>

El autor inicia ahora el paso que luego explicitaremos, como la demostración de la existencia de Dios en su memoria. El argumento se desarrolla en dos fases. En la primera, de síntesis y repetición de lo expuesto, el santo se vale de un ejemplo evangélico para ilustrar y reforzar el argumento que expone<sup>68</sup>, y de inmediato, en una reflexión más profunda, vuelve sobre el tema de la memoria del olvido, que adquiere ahora toda su importancia. La segunda fase se manifiesta como una honda reflexión sobre un hecho de cons-

<sup>61</sup> "Si ergo per imaginem suam non per se ipsam in memoria tenetur obliuio, ipsa utique aderat ut eius imago caperetur. Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscriberet, quando id etiam quod iam notatum inuenit, presentia sua delet obliuio? Et tamen quocumque modo, licet, sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam obliuionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur, *Conf. X, XVI, 25.*

<sup>62</sup> Esta síntesis final es de Vega,<sup>7</sup> quien en nota a la versión hispana trata brevemente el problema. En ella, siguiendo a Llovera, refuta a Labriolle, quien en su versión francesa de las *Confesiones* (cfr. B.L., p. II p. 258) tacha de sofisma y de su sutilezas paradójales estas líneas del santo. Con todo, ni Vega, ni Llovera logran explicarnos el porqué de tan larga divagación del santo en este problema, de mínima importancia al parecer, divagación que contrasta con la claridad y precisión de los capítulos anteriores (cfr. B.A.C., pp. 788-789).

<sup>63</sup> "... et nihil eorum discernere patui sine te, et nihil eorum esse te inueni". *Conf. X, XL 65.*

<sup>64</sup> Cfr. *Conf. X, XVII, 26.* En este párrafo la edición de Vega presenta en nota a la versión latina las variantes diversas, adoptando para sí la —a nuestro entender— menos indicada (*ut ibi te inueniam*), llamándonos la atención el hecho de que en la versión castellana se ajuste, no a su propio texto latino, sino a la variante que descarta. Una traducción correcta del texto latino que publica Vega, daría a nuestro entender una contradicción y dificultaría la clara intelección del texto (cfr. B.A.C., pp. 738-739).

<sup>65</sup> Cfr. *Conf. X, XVII, 26.*

<sup>66</sup> Cfr. M. FIORRTO, "Para una filosofía y teología actuales, Analogía y santidad cristiana", *C. y F.*, 2/3 (1958), pp 300 y ss.

<sup>67</sup> Cfr. *Conf. X, XVII, 26*; textos paralelos en *Conf. X, XXV, 36* y *X, XL, 65.*

<sup>68</sup> Cfr. *Conf. X, XVIII, 27.*

tatación universal: la búsqueda de la vida bienaventurada, el dinamismo del hombre hacia la felicidad; al identificar a Dios con esa vida bienaventurada, el santo concluye que éste está en la memoria.<sup>70</sup>

Esto expuesto Agustín plantea ahora el problema de la búsqueda de Dios.<sup>71</sup> Ha tomado conciencia de su dinamismo existencial y valorativo, de su *intentio* hacia el bien supremo, y se pregunta ahora cómo busca a su Dios. De entrada lo identifica con la vida bienaventurada.<sup>72</sup> ¿Acaso le buscará como reminiscencia de algo que conoció y ha olvidado, pero conservando el recuerdo del olvido?<sup>73</sup> ¿o tal vez por el deseo de poseer algo ignorado, ya por haberlo olvidado totalmente, ya porque nunca lo hubiese conocido?<sup>74</sup> A esto no responde de inmediato. Se contenta con establecer un hecho, de constatación universal: la universalidad del deseo de felicidad, de vida bienaventurada.<sup>75</sup> Ahora bien, si todos los hombres la desean, es porque de algún modo tienen en sí su imagen<sup>76</sup>, ya que nadie ama aquello que no conoce.<sup>77</sup> En su argumentación, el santo admite grados en la posesión de la felicidad, distinguiendo lo real, inalcanzable en la vida terrena, de la posesión en esperanza; y ésta, a su vez, de aquel grado en el cual ni en posesión real, ni en esperanza, se es feliz, pero manteniendo un deseo, que indica la tenencia, de alguna manera, de la noción de felicidad. Afirmando la universalidad del hecho, y llegando a la conclusión de que el hombre tiene en sí la memoria de la vida bienaventurada, ya que no puede amar lo que no conoce, Agustín confiesa su nesciencia, en cuanto al *cómo* la poseen.<sup>78</sup> ¿Acaso está como imagen de algo visto? No, porque la vida bienaventurada no se ve con los ojos, ya que no es cuerpo.<sup>79</sup> Tampoco está en el alma como se recuerda a los números, ya que el conocimiento de éstos no impulsa a deseos de alcanzarlos, y en cambio la noticia de la vida bienaventurada —aunque en cierto modo la poseemos, lo cual nos permite amarla— atrae hacia sí, e impulsa al ser que la conoce, en dinamismo hacia ella, a fin que éste sea feliz. O sea, que es principio y fin, del dinamismo de la felicidad.<sup>80</sup> Principio, en cuanto está en el ser, que lo conoce y desea, y esto de un modo particular, que el santo confiesa ignorar.<sup>81</sup> Fin, en cuanto es aquello en que termina y se sacia el ser, en tensión hacia él.<sup>82</sup> Prosiguiendo su búsqueda, Agustín concluye que tampoco está noticia en la

<sup>70</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29.

<sup>71</sup> "Quomodo ergo te quaero, Domine?" *Conf.* X, XX, 29.

<sup>72</sup> "Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero". *Conf.* X, XX, 29; tetos paralelos en *Conf.* X, XXL, 32 y X, XXIII, 33.

<sup>73</sup> "Utrum per recordationem tanquam eam oblitus sim, oblitumque me esse adhuc teneam"; *Conf.* X, XX, 29.

<sup>74</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29.

<sup>75</sup> "... est beata vita quam omnes volunt, ..." *Conf.* X, XX, 29. Esta universalidad de la experiencia se repite de continuo con el término *omnes* en el mismo capítulo y además en XXI, 31, y XXIII, 33.

<sup>76</sup> "Quod non fieret, nisi res ipsa cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur. *Conf.* X, XX, 29.

<sup>77</sup> "Neque enim amaremus eam nisi nossemus". *Conf.* X, XX, 29.

<sup>78</sup> "Nescio quomodo noverunt eam, ideoque habent in nescio qua notitia, ...". *Conf.* X, XX, 29.

<sup>79</sup> Cfr. *Conf.* X, XXI, 30.

<sup>80</sup> Cfr. *Conf.* X, XXI, 30.

<sup>81</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29.

<sup>82</sup> "Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea, nec a te quidquam recedat ex me". *Conf.* X, XL, 65.

memoria del modo como solemos recordar la elocuencia, ya que no la hemos experimentado por ningún sentido.<sup>83</sup>

Finalmente, tal vez esté en nuestra alma del mismo modo como tenemos presente el gozo, ya que estando triste suelo recordar mi gozo pasado, y siendo miserable recuerdo con frecuencia la vida bienaventurada<sup>84</sup>. Con todo, Agustín sólo está seguro de que Dios habita en el alma, ya que le tiene a El presente desde que le conoció, y en la memoria le encuentra siempre que le recuerda<sup>85</sup>. A esa conclusión llega, luego de pasar rápidamente revista al trayecto recorrido. Fuera de lo ya indicado —ascensión por el alma, o memoria de lo sensible y de lo inteligible—, en este capítulo el santo tiene una referencia ligera, única en el libro X, al recuerdo o presencia que el alma tiene de sí misma<sup>86</sup>, y agrega: "*nec ibi tu eras; quia sicut non es imago corporalis, nec affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid huiusmodi est; ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia, et dignatus es habitare in memoria mea...*"<sup>87</sup>, y afirma de inmediato: "Habitas certe in ea"<sup>88</sup>.

De modo que para Agustín *Dios habita en la memoria*, ya que tiene a él presente desde que le conoció, y en ella le halló cuantas veces le recuerda<sup>89</sup>. Concluye el santo su ascensión, afirmando la presencia de Dios en su memoria, y a la vez reconociendo su inmutabilidad y trascendencia, o sea, que Dios está en la memoria y *más allá* de la memoria.<sup>90</sup>

Con esto concluye, en el libro X, la ascensión del alma hacia Dios. Los capítulos siguientes se entretienen en la consideración de la miseria y contingencia del hombre, incapaz para tender por sí solo ese puente entre él y la infinita inmutabilidad<sup>91</sup>, para concluir en la necesidad de un Redentor que eleve al hombre, de su contingencia, al nivel de su Dios, dando plenitud de esta manera al dinamismo de felicidad y verdad, truncado por el pecado.<sup>92</sup>

<sup>83</sup> Cfr. *Conf. X*, XXI, 30.

<sup>84</sup> Cfr. *Conf. X*, XXI, 30.

<sup>85</sup> Cfr. *Conf. X*, XXI, 36. Sobre este texto volveremos al referirnos a la exclusión del innatismo en Agustín. Entonces nos extenderemos sobre el sentido de "*memini*".

<sup>86</sup> "Et intravi ad ipsius animi sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque memini animus, nec ibi tu eras: ..." *Conf. X*, XXV, 36.

<sup>87</sup> Cfr. *Conf. X*, XXV, 36.

<sup>88</sup> Cfr. *Conf. X*, XXV, 36.

<sup>89</sup> Cfr. *Conf. X*, XXV, 36.

<sup>90</sup> Cfr. *Conf. X*, XXVI, 37.

<sup>91</sup> Esta *miseria* agustiniana, puede encontrarse en los siguientes capítulos: *Conf. X*, III, 4; IV, 5; XVI, 25; XVII, 26; XXVI, 39; XL, 65; XLI, 66; XLII, 67; XLIII, 68-69 y 70. Generalmente, este sentimiento de miseria va acompañado de la *esperanza* en la infinita misericordia de Dios, *leitmotiv* que se repite de continuo a lo largo de todo el libro X (cfr. capítulos: L, I; IV, 5 y 6; XXII, 48; XXIX, 40; XX, 42; X, IV, 52 y 5 X 3; V, 57; XXI, 58; si a estas dos notas e—speranza y miseria— le agregamos la de "una solapada angustia" (cfr. XXVIII), tendríamos una tríada existencialista, que convierte al santo, en autor de actualidad. Sobre este punto puede consultarse a J. M. LE BLOND (op. cit., pp. 309-314) y J. THONNARD, "S. Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine (cfr. *R. Et. Aug.*, I, 1955", pp. 69-80).

<sup>92</sup> Cfr. *Conf. X*, XLII, 67; XLIII, 68, 70.

## II Síntesis expositiva

La primera referencia del santo a un plano que trascienda su psicología la tenemos en el capítulo VII, donde Agustín afirma que hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él<sup>93</sup>. De continuo, y como lo indicáramos al tratar la ascensión, el santo se impresiona ante la magnitud, la inmesidad, y particularmente la misteriosidad de la memoria<sup>94</sup>. Con todo, esto no basta todavía para afirmar que el santo nos habla de una memoria que trasciende lo psicológico, y a la que los autores denominan memoria metafísica. Los estudios de psicología contemporánea reconocen en la memoria facultad o memoria psicológica un plano consciente, otro subconsciente y un tercero inconsciente. A este plano de sub o inconsciencia se refiere seguramente el santo al escribir el texto que acabamos de citar, y principalmente al tratar la memoria del olvido. Vuelve también sobre él en el capítulo XXXI, al tratar el hecho de que en sueños resistamos tentaciones, acordándonos de propósitos de vigilia, y permaneciendo en él castísimamente sin dar asentimiento a tales sugerencias<sup>95</sup>. Ciertamente, en estas reflexiones psicológicas San Agustín se coloca a la par de la psicología moderna.

A nuestro entender, dos son los puntos en que el santo, en el libro X, bandea el plano psicológico y pasa de lleno al metafísico; el primero al tratar el conocimiento de lo inteligible, cuando se pregunta cual ha sido la puerta de entrada de sus conocimientos, si éstos no han pasado por los sentidos<sup>96</sup>; el segundo lo constituyen los problemas de la presencia de Dios al alma, y del alma a sí misma, presencia que, como dijimos, los autores llaman memoria metafísica —o *memoria Dei* y *memoria sui*, respectivamente<sup>97</sup>—, y cuya explicación prepara el santo al tratar la memoria del olvido<sup>98</sup>. De este segundo punto nos ocuparemos principalmente.

La referencia a este tipo de memoria, como ya lo afirmáramos está —sobre todo— en la prueba de la existencia de ella, al tratar el dinamismo del hombre hacia Dios. Como veremos de inmediato, Agustín parte de *hechos de experiencia* y, tras la *aplicación de principios*, concluye en la existencia de una memoria de Dios, a la que sigue necesariamente una memoria del alma, o *memoria sui*. Probada su existencia, es fácil deducir el contenido y naturaleza de estas memorias, de donde en último término podremos concluir su distinción ontológica.

a) *La existencia de la memoria metafísica: su prueba.* A primera vista, a lo largo del libro el santo nos habla de una estadía de Dios en la memoria<sup>99</sup>. Pero este recuerdo de Dios, esta imagen o noticia de él en la facultad del pretérito, no es más que un recuerdo psicológico.

El hecho de mayor interés es la *verificación de la existencia de un apetito natural de felicidad, ideal y perfecta*, el cual el apetito procede como de un "a priori" del hombre que lo experimenta. Paralelo con este apetito de felicidad

<sup>93</sup> Cfr. Conf. X, V, 7.

<sup>94</sup> Cfr. Conf. X, VIII, 12-15; IX, 16; XVI, 25; XVII, 26 y XL, 65.

<sup>95</sup> Cfr. Conf. X, XXX, 41.

<sup>96</sup> Cfr. Conf. X, X, 17.

<sup>97</sup> Cfr. Para la *memoria Dei* principalmente los capítulos XX al XXVI; para la *memoria sui*, cap. XXV, 36.

<sup>98</sup> Cfr. Conf. X, XVI, 24-5, y Conf. X, XIX, 28 y XX, 29.

<sup>99</sup> Cfr. Conf. X, XVII, 26; XXIV, 35; XXV, 36; XXVI, 37 y XL, 65.

o de vida bienaventurada, corre un deseo semejante de verdad<sup>100</sup>. Ambos se unifican en un mismo sujeto, que posee por lo tanto un principio de unidad o, como lo llama Cilleruelo, un principio de coherencia consigo mismo, y con todas las cosas<sup>101</sup>. Este apetito de felicidad y de verdad unificado se identifica objetivamente con Dios, que es el objeto adecuado de él.<sup>102</sup>

O sea, que el hecho en síntesis lo constituye una inclinación *total* del hombre hacia Dios, inclinación que se manifestaría en aquel "irrequietum", de que nos habla Agustín, en el libro primero de las *Confesiones*.<sup>103</sup>

Tales hechos de experiencia universal y no particular —el santo insiste en el carácter de universalidad y de mecesidad<sup>104</sup>—, constiuyen la *premisa mayor* de su aprobación.

Ahora bien, esta inclinación y apetito o deseo exige necesariamente una noción o especie de conocimiento, para que el hombre tienda hacia él; "neque enim amaremus eam nossemus"<sup>105</sup>. Esta frase es, a mi entender, la *premisa menor* de la probación. Todo movimiento, exige un principio o punto de aplicación. Para Agustín, esta causa de la "intentio" total del hombre hacia Dios, es una especie de noticia de Dios existente en el hombre, y que es principio de su dinamismo. Tal la conclusión del silogismo, que podríamos resumir del siguiente modo: todos los hombres tienden hacia Dios; ahora bien, no tenderían hacia El, si no le *conociesen*; luego, todos los hombres tienden hacia Dios, ya que *DE CIERTO MODO LE CONOCEN*.<sup>106</sup>

Este modo particular de conocimiento —que no es conocimiento en el sentido escolástico, sino una especie de ausencia—presencia de Dios al alma, como veremos de inmediato— constituirá aquello que, según los autores, Agustín en otros tratados denomina *memoria Dei*.

Idéntica argumentación podemos aplicar, basándonos en el texto del santo, para demostrar la existencia de la *memoria sui*. Utilizando su método de interioridad y trascendencia, el santo habla de una vuelta del alma en sí, de una vuelta del hombre hacia su interior, para luego ascender hasta su Dios.<sup>107</sup> Este interiorismo o dinamismo del hombre hacia sí mismo, sería *el hecho*.

<sup>100</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29; XXI, 30|1; XXII, 32; XXIII, 33|4; VVV, 36; VIII, VII, 38, etc. . .

<sup>101</sup> Cfr. CILLERUELO, *La "memoria Dei"*, *op. cit.*, p. 500.

<sup>102</sup> Cfr. *Conf.* X, XX 2,9 y XXII, 32.

<sup>103</sup> "... quia fecisi nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." *Conf.* I, I, 1.

<sup>104</sup> "Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus *omnes* esse volumus". *Conf.* X, XXI, 31; "ita se *omnes* beatos esse velle consonant..." *ibid.* "Nonne ipsa est beata vita quam *omnes* volunt, et omnino qui nolit nemo est?" *Conf.* X, XX, 29.

<sup>105</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29.

<sup>106</sup> "Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo." *Conf.*, X, XX, 29. "Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit:" cfr. *ibid.* "Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur". *Conf.* X, *ibid.*

<sup>107</sup> "Trascendi enim partes ejus, quas habent et bestiae, cum te recordarer; quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium; et veni ad partes ejus, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras: ..." *Conf.* X, XXV, 36. Este método de interioridad y ascensión puede verse también en *Conf.* X, VI, 9; en el mismo sentido el famoso texto del *De Vera Religione*, XXXIX, 72 y en *Enarr. in Ps.* CXLV, 5, etc. . .

Aplicando el mismo principio, llegaríamos fácilmente a la conclusión de que el alma, para tender hacia sí misma, en cierto modo necesita un particular conocimiento de ella.<sup>108</sup>

b) *naturaleza y objeto de estas memorias*. Estas especies de conocimientos, que son puntos de apoyo para el dinamismo de trascendencia y para el de interioridad, son anteriores a todo acto psicológico. Es decir, son "a priori" de la psicología del hombre. En el libro X, San Agustín confiesa ignorar su naturaleza: "nescio quomodo noverunt eam, ideoque habent eam in nescio qua notitia, ...".<sup>109</sup>

Con todo, ha intentado una cierta explicación. Como se puede notar en la exposición de la prueba, toda su fuerza estribaba en que para buscar alguna cosa era necesario tener conocimiento de aquello que se buscaba<sup>110</sup>, y para darlo por hallado era necesario reconocerlo.

Aquí puede integrarse el estudio psicológico que de la memoria facultad ante el problema del olvido hace el santo, para intentar la explicación de la memoria metafísica.

En el orden psicológico, no es posible reconocer como hallado al objeto buscado, si no se le tiene presente en la memoria, de modo que se pueda compararlo con lo encontrado, y afirmar entonces haber hallado lo que se buscaba.

Por lo tanto, para Agustín una búsqueda cualquiera de un objeto supone en el orden psicológico *un conocimiento previo* de ese objeto (en el ejemplo del santo: la drachma); su imagen es entonces *archivada* en la memoria. Al buscar el objeto, es necesario tener su *imagen presente* en la mente, esto es, en la facultad del pretérito. Tal imagen, al hallar lo perdido, será el patrón de comparación que permitirá la *afirmación* del hallazgo<sup>111</sup>. Hasta aquí, el santo desarrolla su argumentación en un plano externo. Pasa luego a la búsqueda no ya de cosas externas, cuyas imágenes conservamos en la memoria, sino de cosas e ideas que pierden la misma memoria<sup>112</sup>. Aquí también han existido las etapas previas de *conocimiento y archivaje*, pero existe una variante: *la presencia, en la mente, del olvido*. Esta *presencia* en la mente —esto es, en la memoria— *del olvido*, necesariamente involucra una *ausencia-presencia* del objeto o idea perdida. Ausencia de lo olvidado y, a la vez, una presencia —pero particular— en el olvido. Toda la fuerza de la argumentación del santo está en esta *misteriosa presencia*. Es ella la que lleva a la búsqueda de lo olvidado, y es ella la que interviene en la comparación, y permite la afirmación de lo hallado. Debemos distinguir con claridad, al objeto ausente, de esta *ausencia-presencia* en la mente de dicho objeto. El objeto, en cierto modo, está en la memoria, por el olvido de él, pero a la vez no está, pues se había olvidado. La mente no contiene al objeto perdido en cuanto imagen del ob-

<sup>108</sup> Tal el sentido del "quoniam sui quoque meminit animus..." cfr. *ibid.*

<sup>109</sup> Cfr. *Conf.* X, XX, 29; en el mismo capítulo: "Nimirum habemus eam nescio quomodo."

<sup>110</sup> "Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?" *Conf.* X, XVII, 26."

<sup>111</sup> Perdidit enim mulier drachmam, et quaesivit eam cum lucerna, et nisi memor ejus esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret utrum ipsa esset, si memor ejus non esset?" *Conf.* X, XVIII, 27.

"Nec invenissemus nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus; nec agnoscere possumus, si non meminimus: sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur." *ibid.*

<sup>112</sup> Cfr. *Conf.* X, XIX, 28.

jeto, pero sí lo contiene en cuanto olvido. En otras palabras, la memoria del olvido dice ausencia de lo perdido, por una parte, y presencia pero ausente el mismo objeto por otra parte. Esta presencia —ausencia de lo perdido es lo que permite la búsqueda —en la que el sujeto conoce, pero no tiene presente a lo que busca— y el reconocimiento y hallazgo de lo perdido en el que la ausencia—presencia se desvanece para dar lugar a la presencia.

En síntesis, el santo afirma que para buscar algo y afirmarlo como hallado es necesaria su previa existencia en la memoria, y tal existencia o está explícita y realmente como conocimiento e—n el caso de la drachma—, o está en una forma virtual y potencial, como en el caso de la memoria del olvido.

A la luz de lo expuesto, retomemos ahora el hilo de nuestra exposición en lo que a la *memoria Dei* y a la *memoria sui* se refiere.

Estamos pues ante dos memorias metafísicas, anteriores al plano psicológico, una de las cuales tiene como objeto a Dios —en cuanto es el término de la felicidad—verdad que el hombre conoce y anhela (*memoria Dei*)— y la otra tiene por objeto al alma misma e—n cuanto es término del movimiento de inmanencia (*memoria sui*). De modo que podemos hablar de cierta presencia, anterior a todo conocimiento y volición actual, de Dios al alma —*memoria Dei*— y del alma a sí misma —*memoria sui*—. Esta presencia es similar a la presencia, en la mente, del olvido. Presencia que, como vimos anteriormente, involucra una ausencia—presente del objeto o de la idea perdida. El hombre, olvidado de sí y de su Dios, se vuelca en las cosas exteriores. Hay entonces en él una ausencia de Dios y de una ausencia de sí mismo, y a la vez una presencia, pero particularísima, de Dios, y una presencia, también particularísima, de sí mismo <sup>113</sup>. Presencia que es similar a la ausencia—presencia que tenemos en el olvido, y que es anterior a todo plano psicológico. Presencia que, siendo ausencia en el orden de la psicología, es presencia en el orden metafísico, ya que impulsa y es punto de apoyo o principio del dinamismo que llevará al hombre hacia el encuentro consigo mismo y hacia el hallazgo de su Dios, en la trascendencia. En síntesis, el hombre no recuerda en el orden psicológico aquello que busca, pero sí lo tiene presente en el orden metafísico, ya que le impulsa hacia dentro y hacia arriba.

Como es fácil notar, con esto queda radicalmente excluida toda posibilidad de reminiscencia o de innatismo de ideas, ya que *presencia metafísica* no dice necesariamente *presencia psicológica* <sup>114</sup>. Tal es el sentido con que se debieran interpretar los capítulos en que el santo nos habla del conocimiento de lo inteligible. Estos primeros conocimientos o nociones elementales, y primeros principios eternos, es decir, todo aquello que entra en el campo de

<sup>113</sup> Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splendisti, et fugasti caecitatem meam. Fraglasti, et duxi spiritum, et anhelum tibi. Gustavi, et esurio, et sitio, Tetigisti, et exarsi in pacem tuam." *Conf.* X, XXVII, 38.

<sup>114</sup> Este sentido de *presencia*, estaría significado con el uso del verbo defectivo *memini*; DE MIGUEL (cfr. op. cit., p. 566) y LEWIS Y SHORT (cfr. op. cit., p. 1129) colocan el sentido de *presencia*, en lugar de preferencial; no así Blaise (cfr. op. cit., p. 523) quién ni siquiera se refiere a tal uso. Con todo, si tomamos a *memini* en el sentido de tener presente, nos hallamos con que es la forma en que mejor concuerdan los textos, y las diversas interpretaciones (cfr. GILSON, op. cit., p. 100, *recordar* es actualidad presente).

lo puramente inteligible, estarían contenidos, al decir de Cilleruelo, "virtual y potencialmente en la nebulosa de la *memoria Dei*".<sup>115</sup>

El libro que analizamos no dice de estas memorias nada más al respecto. El en *De Trinitate* San Agustín retomará esta doctrina, la desarrollará y le hará alcanzar su máximo esplendor, al hablar de la imagen trinitaria en el hombre.<sup>116</sup>

c) *Distinción ontológica entre ambas memorias metafísicas.* Con todo, podríamos desarrollar un último punto, en el que las opiniones se mantienen aún oscilantes. Me refiero a la identidad o distinción ontológica entre la *memoria sui* y la *memoria Dei*<sup>117</sup>. Ciertamente, Agustín identifica esta memoria con el alma misma, consigo mismo<sup>118</sup>. Ahora bien la *memoria Dei*, dice relación del alma hacia Dios, y la *memoria sui*, dice relación del alma hacia sí misma. En otros términos, la primera dice presencia de Dios al alma y la segunda dice presencia del alma a sí misma. Es decir, dos dinamismos, el uno del alma hacia sí misma, y el otro del alma hacia Dios. En síntesis, dos dinamismos superpuestos, ya que la *ascensión hacia Dios necesariamente pasa por la interioridad o el hallazgo del alma a sí misma*. Trascendencia supone primero immanencia.

Ahora bien, Agustín aclara con precisión en el capítulo XXV la distinción radical entre Dios y el alma<sup>119</sup>. Si prestamos atención a esta esencial distinción entre el alma y lo creado, por una parte, y Dios por la otra; entre los seres mudables y el ser inmutable, encontraremos la base para resolver el problema que tratamos. Al tomar ambas memorias como puntos de apoyo de dos dinamismos radicalmente distintos, estamos admitiendo la existencia de una distinción entre ambas, distinción que no se opone a una superposición de dinamismos. La diferencia estriba en que, si el dinamismo de interioridad concluye en la presencia consciente del alma a sí misma, el dinamismo de trascendencia o de felicidad-verdad va más allá, trasciende el punto en que concluye el primero, y se pierde en la dirección de su Dios. Más aun, si las tomamos en categorías de relación, al cambiar los términos de ésta la relación cambia consecuentemente, y por lo tanto estaríamos también ante dos relaciones, la una *memoria-alma* y la otra *memoria-Dios*. O sea, que estaríamos tratando de dos memorias, ontológicamente distintas.

<sup>115</sup> Cfr. CILLERUELO, *La "memoria Dei"*, op. cit., p. 508.

<sup>116</sup> SCIACCA expone una síntesis-interpretación clara y profunda de este aspecto (cfr. *Trinité et unité de l'esprit* Aug. Mag., I, pp. 521-533; también en *San Agustín*, pp. 427-452); puede verse H. SOMMERS, "Imagen de Dieu et illumination divine; sources historiques et élaboration augustinnes" (*aug. Mag.*, I, 451-462); además cfr. CH. BOYER, "L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinne", *Greg.* (1946), pp. 173-199 y 333-352, y I. TURRIUOZ, "El trinitarismo en la filosofía de S. Agustín", *Rev. Esp. Teol.* 3, (1943), pp. 89-128.

<sup>117</sup> Cfr. R. JOLIVET, "San Agustín, l'homme et la connaissance", *Aug. Mag.*, III, pp. 186.

<sup>118</sup> Cfr. *Conf.* X, XIV, 21; XVI, 25 y XVII, 26

<sup>119</sup> "...ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia..." *Conf.* X, XXV, 36; también en *Conf.* X, XXVI, 37.



## CONCLUSIONES

Resumiendo lo expuesto: previa exposición de las dificultades y del contexto hemos probado que en el libro X de las *Confesiones* S. Agustín trasciende el orden psicológico al hablar de la memoria, y penetra en el terreno de lo metafísico, distinguiendo en él dos memorias: la una *de Dios*, la otra *de sí*, cuyas existencias prueba basándose en hechos de experiencia y aplicando luego un principio, que no es otro que una variante del de causalidad.

Estas memorias transpsicológicas son *presencia* en el orden metafísico, sin serlo necesariamente en el orden psicológico, de modo que ambas son anteriores a toda experiencia de orden fenomenológico, y a ellas se concluye por deducción. En este punto se ha creído ver en el problema del olvido —aparentemente sofisticado y sutil en el contexto del libro X una tentativa del santo por aclarar con ejemplos psicológicos esta presencia particular de Dios al alma y de ésta a sí misma, a la vez que ha quedado abierto el camino —cuanto lo permite el texto— a la refutación decisiva del supuesto innatismo de ideas en el santo.

Finalmente, se ha establecido la radical distinción entre la *memoria Dei* y la *memoria sui*, que se funda en el contenido —objetos y naturalezas respectivas— de ambas.

MARIANO N. CASTEX S. I.  
Santa Fe (Rep. Argentina)

## LAS COSAS BELLAS

Ser es obrar. <sup>(1)</sup> No existe realidad alguna que no obre, aun en los casos de ciertos entes “pasivos” cuya actividad consiste en dejar hacer. Es este un dato casi trivial, pero que muchas veces se deja de lado en las elucubraciones metafísicas. Por otra parte, es el fundamento de que exista la “causalidad pasiva” de la materia. Por supuesto, este obrar no significa necesaria ni primariamente una obra externa, sino esa fuerza interior que todo ser posee por el exclusivo hecho de ser (sentido que expresa originariamente el *agere* latino y que no tiene un exacto equivalente en castellano).

Por otra parte, los seres son; en bloque. Y es sólo la imposibilidad intuitiva del conocimiento la que los atomiza analíticamente en fragmentos separados mentalmente. Con lo que inmediatamente dejan de ser lo que son. Las autopsias se hacen sobre un cuerpo muerto.

Por eso que el hablar de las cosas es como intentar describir una por una las caras de un diamante. Y por supuesto, prescindiendo de la luz que lo ilumina que él refleja, y que se modifica en su interior.

Existen los seres, no sus partes. Sin este presupuesto, cualquier análisis resulta vacío y sin sentido. Todo lo que se pueda decir de los seres bellos o de la belleza en los seres debe tener esto en cuenta. O está demás.

### I

Cuando Aristóteles, con un golpe de genio, cortó el nudo gordiano de la antinomia parmenídea ser-no ser, estableció entre ambos el tercer término de “privación”. Aunque el concepto de privación pareciera a primera vista tener el sentido de expropiación, es decir, de quitar algo a un ser a quien ese algo pertenece, el sentido aristotélico de la palabra indica más bien una

---

(1) No significa esto que identifiquemos el “esse” con el “operari”, sino que el “operari”, o mejor aún, el “agere” es un *proprium* del “esse”.

apropiación. La privación es al mismo tiempo no poseer algo que se puede tener y no incluir aquello que puede fundir a un ente con otro. Y significa también la posibilidad de llegar a ser lo que no se es. Parecería paradójico que estar privado sea tener algo; en realidad estar privado es poder tener algo. Y por ello mismo llegar, potencialmente, a adquirir aquello a que, con derecho, se tiende. Esta es la razón por la que, en último término, están relacionadas las nociones de "potencia" y "privación". El "poder tener" va siempre de la mano con el "no tener de hecho".

La "materia" que, técnicamente hablando, es pura potencia, es por ello mismo privación pura. <sup>(2)</sup> O sea, no tener nada de por sí y estar en la necesidad de recibirlo todo de otro. En último análisis, la materia es el extremo "irracional", por debajo, de la escala del ser. A ello se debe que la "materia prima" sea siempre un indefinible, como por otro lado lo es el "ser". Es una desnuda capacidad informe, un oscuro fondo en que sedimenta la calidoscópica variedad de los seres. Pero, así como estos se organizan en una escala de perfección que cubre todos los niveles de la realidad, la materia va ordenándose en grados de desnudez, desde la vaciedad absoluta de la materia prima hasta las materias más "informadas".

Es sin embargo la noción de "forma" la que puede iluminar el negro abismo de la materia. Porque los seres son la penumbra resultante de esta mezcla de luz y sombra. Si la materia es capacidad, la forma es plenitud. Si la materia es posibilidad, la forma es realización. Y aunque pareciera que todo es muy sencillo, hablar de la forma no resulta nada fácil. Porque bien mirado, ¿qué es la forma? Es ciertamente lo que informa o realiza, pero este papel de realizador puede tener significados bastantes distintos. Como primera medida, hemos de deslindar los dos planos en que se desarrolla el concepto de forma: el lógico y el metafísico. Porque hay un significado lógico de forma. Si nos atenemos, sin entrar en discusiones de segundo orden, a la teoría aristotélica de la definición, nos encontramos con que la diferencia específica es el elemento determinante que contrae el género (determinable) a la especie (lo determinado). Toda predicación de un sujeto se hace en tanto este es un singular, contenido y definido por la especie. En la predicación la especie es la forma, la idea a la que se ajusta todo singular que entra en la extensión del concepto de la especie.

Frente a esta pertenencia lógica a la especie, nos encontramos en el campo metafísico con un componente real del ente singular. El individuo se ajusta a un esquema, tiene un "aspecto" (*eidos*), y este aspecto es su forma (*morfé*). La forma es al mismo tiempo el ingrediente ontológico de la esencia ya la determinación última de la cosa. La cosa sólo realiza su quiddidad en cuanto esta se realiza en un materia. La forma sólo es forma en cuanto informa

---

(2) La materia no "es" la privación (confusión que, según Aristóteles, es la fuente de todos los errores). La materia *carece* de toda determinación.

a una materia. La especie sólo es especie en cuanto hay cosas materiales. El *eidos* es algo único, independiente, primario, pero que tiene tres caras. Y es siempre correlato de una materia. De aquí que, hablando con propiedad, las "formas separadas" sólo son formas en sentido analógico. Pero este problema está fuera de nuestro propósito.

El individuo es materia, forma y al mismo tiempo algo más. Porque la cosa singular y concreta, el "conjunto" (*to synolon*) no es un simple amasijo de componentes metafísicos; es una unidad real y total. Y no se explica del todo por sus elementos. Por otro lado, es muy distinto el panorama que se presenta al considerar la cosa concreta como *hecha* o como *haciéndose*. La cosa concreta es al mismo tiempo un ser, una unidad, un móvil (*mobilis*, no móvil), una sustancia, un compuesto, un ente contingente, un existente, un sustrato con sus accidentes, y un complejo de determinaciones físicas y metafísicas.

Si nos situamos en el "hacerse" de la cosa hemos de recorrer el camino de la causalidad, el devenir y la contingencia. Las cosas son, pero por ello mismo no son el ser. Lo que significa que no son del todo ni en sentido propio. Su ser es devenir, es un continuo hacerse que nunca alcanza el acabamiento. Y que nunca les pertenece por completo. Lo tienen de prestado y sostenidas por un algo situado más allá de ellas mismas. Los entes reales son contingentes, lo que no significa sino que son dependientes en el sentido primario y absoluto del término (*de-pendere*), algo así como "accidentes" o parásitos del Ser (*con-tingentia*). Si la única realidad fuera la de las cosas concretas, no habría en sentido propio una realidad. Las cosas por sí mismas serían respecto de su entidad como quien quiere elevarse tirando de sus cabellos hacia arriba.

El existir es un dato por partida doble: un algo puesto allí y un algo otorgado a las cosas. El problema de la esencia y la existencia tiene el pecado original de la ambigüedad. Porque si nos proponemos dar a las palabras su significado real, la existencia es propia de los seres que no son. La esencia de los seres contingentes es existir; la esencia de Dios, ser. La esencia, (constitutivo ontológico) y la existencia (dato ontológico) se encuentran siempre situadas en planos distintos. La esencia de la electricidad no es circular por un cable; se nos da circulando por un cable. Pero es otra cosa. Dios no existe; es. Las cosas no son; existen. Su ser precario consiste en ir realizándose prendido de otro y por obra de otro (*ex-sistere*), así como su origen es haber salido de otro y participar en él.

Pero este ser precario no deja de ser algo, y algo concreto; más aún, algo irrepetible. Los seres existentes lo son mientras mantienen tensamente la unidad indispensable para no confundirse con la corriente inmensa del devenir; son individuos. Su individualidad es un cuadrículo marcado en el conjunto del universo contingente. Esta concretización del ser se realiza a través de un esquema general (el *eidos*) al que se ajusta la realidad individual. Pero la cos

no es el esquema, sino la forma "y algo más". Este "algo más" que se añade (*ac-cidit*) a la forma acoplada a una materia, determina una serie de características propias de la cosa individual. Lo accidente (p. e. rosa blanca) se sustenta en dos seres: la sustancia (rosa) y el accidente (blanca). El accidente es una pasión de la sustancia. Lo accidental (rosa blanca) es por sí mismo su sustancia, y es su pasión por accidente. Por su parte el accidente es una entidad en sí, pero su existencia como accidente de tal individuo es accidental. El individuo es sustancialmente *tal* y accidentalmente *así*. Pero su realidad concreta en cada instante de su existir está determinada por sus accidentes tanto como por su sustancia.

El individuo depende y existe; y existe con todas las determinaciones que emanan de su sustancia, de las modificaciones que advienen a su sustancia y del conjunto de particulares factores que hacen a cada instante de su devenir. Y de todo esto depende la belleza en las cosas.

## II

Suponiendo ya determinada la naturaleza trascendental de la belleza (cfr. mi "Notas sobre la belleza trascendental", *SAPIENTIA*, 1963, N<sup>o</sup> 66), el problema por resolver es: ¿cómo se realiza esta belleza trascendental en las cosas concretas? Claro que el asunto es más complicado de lo que a primera vista parece. Porque, si la belleza es un trascendental, todo ser es bello. Pero no todo lo que experimentamos merece el título de "bello". Como tampoco de verdadero o de bueno.

¿Qué es lo que determina la belleza en las cosas? La respuesta parecería sencillísima: aquello que tienen de ser. Su ser propiamente dicho es la forma. Ergo: la belleza en las cosas es la forma. Pero las cosas no son su forma; ni su forma sustancial ni sus formas accidentales. De aquí que debamos especificar las relaciones de la trilogía ser-sustancia-forma con los individuos, las cosas reales concretas y existentes.

La forma siempre es bella, pero la forma no existe por sí misma en los seres contingentes (si prescindimos de las "formas separadas" o los ángeles, que por definición habrían de ser en cualquier caso que supongamos bellos; si admitimos que son "formas" en sentido estricto, además de otros supuestos); de aquí que no en toda ocasión podamos hablar de seres bellos. La forma se realiza en una materia, y esta última tiene una causalidad propia, aunque pasiva. La adecuación de la forma con la materia en la que se realiza no tiene por qué ser, a priori, perfecta; y no siempre lo es. Si ambos elementos, materia y forma, poseen una causalidad propia, no podemos determinar de antemano la coincidencia total de ambas causalidades. La forma es acto, pero no se puede prescindir del hecho elemental de que el acto actualiza una potencia y por consiguiente está determinado en la perfección de su actualidad por la

potencia a la que determina, en este caso la materia. La forma es perfección en un orden del ser, pero la materia individual no recibe toda la perfección que es posible en un orden del ser. La actualidad de la cosa no agota todos los modos posibles de existir determinada perfección entitativa. Y tenemos aquí un primer motivo de no-existencia de la belleza en la cosa concreta.

La belleza real es del compuesto, del individuo existente, y presupone en consecuencia la adecuación de los dos órdenes, el material y el formal. Si esta adecuación no se da, no hay belleza; y si es insuficiente, no se da plena belleza.

Pero podemos ir más lejos en la determinación de la belleza en los seres concretos. En cada individuo tenemos, además de la estructura fundamental de materia y forma, la serie de estructuras accidentales que constituyen las características mudables y sensibles del mismo. Y nos encontramos nuevamente con la ausencia de todo principio que a priori nos permita suponer la adecuación del orden sustancial con el orden accidental; y aún más, de los diversos elementos del orden accidental entre sí. Inclusive suponiendo (que no lo suponemos) la perfecta correspondencia de los elementos inteligibles unos con otros, los elementos que integran el orden sensible no son, ni con mucho, perfectamente correspondientes entre sí en todos los casos. El desajuste del sustrato sustancial con los accidentes que sustenta es otra causa de la ausencia o disminución de la belleza en los seres concretos.

Es decir que, considerado el individuo aisladamente, el que sea bello dependerá de un doble orden de correlaciones adecuadas:

adecuación materia-forma	{	adecuación del orden sustancial con el orden accidental	}	adecuación de los accidentes entre sí
-----------------------------	---	--	---	--

### SER INDIVIDUAL BELLO

Planteado el problema en el terreno de la causalidad cabría la objeción de que resulta inaceptable la inadecuación trascendental entre la potencia y el acto que la realiza. O en otros términos: sería contradictorio que la causa no realizase su efecto, que la forma no actualizase su materia. Lo que significa tener que preguntarnos en qué consiste la actualización de una potencia. Con lo que nos topamos una vez más con la fundamental cuestión que plantea la posición de la entidad en un orden determinado de ser. En el nivel absoluto del ser la pregunta por la adecuación entre potencia y acto en que consiste la belleza no tiene sentido, puesto que entidad y belleza son una misma cosa, sólo conceptualmente distintas. Pero así como existir no es "ser" sino "ser algo", ser causa no es "ser causa de ser" sino "ser causa de ser algo". Y en este "algo" debemos buscar el motivo de que no siempre sean adecuados el efecto y la causa. Aclaremos que esta adecuación nada tiene que ver con la proporcionalidad

entre causa y efecto. Lo proporcional no significa adecuación. Y es la adecuación lo que hace a nuestro problema. Toda causa obra su efecto. Este efecto es "algo" distinto de la causa, y en su condición de tal no puede ser determinado absolutamente en todo lo que es por la causa. Aun en el caso en que esta condición se cumpliera, quedaría en pie el que es "algo distinto", y en cuanto tal carece de la posibilidad metafísica de ser lo que es la causa. Una causa infinita no podría producir un efecto infinito *simpliciter*. Todo efecto es por definición limitado, es decir, perfecto sólo hasta un cierto punto. De aquí que, siendo la perfección el determinante de la belleza en las cosas, sea bello también en forma limitada.

Este desajuste inherente a todo ente real permite por un lado explicar el hecho de que la belleza sea un atributo accidental en él, y por otro establece las bases para definir la gradación de la belleza en los seres contingentes. Ninguna entidad limitada es lo más bello que pueda darse, y tampoco es en la forma más bella posible. Quizá pueda decirse en ciertos casos que algo es tan bello como es posible que lo sea, pero esta afirmación será siempre gratuita en lo que a nuestro conocimiento respecta.

Hemos hablado hasta aquí de la belleza inherente a cada ser particular en sí mismo, mas en la realidad la belleza no es sólo un atributo individual o singular sino que muchas veces se da como configuración o armonía entre dos o más seres. Para este caso vale con mucha más razón todo lo dicho respecto de la adecuación entre los componentes metafísicos de las cosas, con el agregado de que se necesita además la proporcionalidad entre los seres que integran la configuración antedicha. La proporcionalidad a que nos referimos se establece fundamentalmente encuadrada en las dimensiones corpóreas de espacio y tiempo (prescindimos aquí de la cuestión de si puede haber una belleza configurativa en las "sustancias separadas"). De donde no hay más que un paso para la pregunta por lo artístico. El arte tiene otras dimensiones además de la belleza, pero en los casos en que se propone o expresa la belleza lo hace en forma de configuraciones. Lo bello en el arte es esencialmente un *ens per accidens*. La belleza artística es algo accidental, y la belleza es por otra parte algo accidental en el arte.

En resumen, si la belleza es ser y ser es perfección, todo ente finito posee dicha perfección limitadamente, y es por lo tanto limitadamente bello. Además, en todo ser singular su entidad es la sustancia y la sustancia es su forma. De donde lo bello en las cosas es la forma. ¿Significa esto que todo ser es bello? Responder afirmativamente equivale a suponer que la belleza es el ser *simpliciter* y que todo ente particular es su forma *simpliciter*. Ninguna de estas dos condiciones se cumple en la realidad, por lo que la belleza pertenece a la categoría de los atributos *secundum quid* y se da en algunos casos, no en todos. De aquí que no pueda determinarse a priori.

Puesto que la "cosa bella" es una entidad que se realiza dinámicamente, que deviene encuadrada en un marco espacio-temporal y en una trama de re-

laciones diversas, podemos considerar su belleza estructurada en tres órdenes de la realidad: el orden de lo *formal*, referido a sus elementos sustanciales; el de lo *configurativo*, cuyo campo es el de las estructuras accidentales de la cosa misma; y el de lo *rítmico*, en el que cabe toda la dinámica, tanto espacial como temporal, de la cosa singular y de las cosas entre sí. Estos tres órdenes serán el criterio que nos permita determinar la belleza en los seres concretos.

### III

Respecto de la fealdad, complemento ineludible de toda consideración sobre la belleza, cabría plantearse el mismo problema que desde hace siglos tiene a mal traer a la metafísica: el problema del mal. El mal no puede existir, pero existe. Lo feo no tiene derecho a la existencia en el mundo de la belleza. Sin embargo, ha ocupado un lugar del que resulta imposible desalojarlo. ¿Existe la fealdad? Distingamos: si entendemos la afirmación en sentido absoluto, la respuesta inmediata es: no. Pero entendida en el estricto y limitado sentido de que hay cosas feas, sí existe. En el mismo sentido que podemos decir que el mal existe. ¿Qué es lo que existe?, y ¿cómo existe? He aquí las dos preguntas que encierran todo el problema de la fealdad en las cosas que por otra parte, es la única que existe.

Si aplicamos a la realidad la categorización agustiniana de su existencia *in numero, specie et modo*, lógica consecuencia de ello será que las fallas posibles son el desorden, la deformidad y la inmoderación. La elección de esta trilogía podría parecer arbitraria, pero responde admirablemente a los tres elementos de la belleza en las cosas: el orden formal, la configuración y el ritmo. Y, por consiguiente, a los tres posibles estados reales de la fealdad.

¿Qué es el *numerus*? Si la ordenación y correspondencia entre materia y forma, así como entre sustancia y accidentes, es un requisito esencial de la belleza en las cosas, debemos concluir que el orden es elemento integrante de la misma, lo que por otra parte responde a lo que en la belleza trascendental llamábamos "unicidad jerárquica". Este orden, que en lo esencial es una adecuación y una jerarquización proporcional de los elementos metafísicos, es tan contingente como el ser en que se realiza. O más aún, porque en cada ser puede este orden estar subvertido o fallado, y tendríamos en tales casos la fealdad-desorden.

A este tipo de fealdad corresponden dos de las más fundamentales especies de desorden: la privación formal y la desproporcionalidad formal, que afectan a la constitución misma de la cosa concreta. Esto no significa, por supuesto, que haya en estos casos una falta de forma, puesto que sin forma no hay "cosas"; la privación formal se refiere en todo caso a algo que por esencia debe ser inherente o propiedad necesaria de la forma, por ejemplo la risibilidad en el hombre. Lo mismo puede decirse de la hipertrofia de alguna de las facultades propias de la forma. Cabría la duda de que al darse la forma no se dé al mismo



tiempo todo aquello que es inherente a la forma. Para resolver la dificultad debe tenerse en cuenta que la forma es causa en el ser concreto de todas aquellas propiedades que constituyen su perfección formal actual; esta actualidad no es a priori necesaria, y de hecho no se da siempre; de aquí que pueda faltar, a pesar de tratarse de una perfección "debida", esto es, inherente a la naturaleza formal del ser concreto, y convertirse por consiguiente en una privación. Lo mismo acontece con la desproporcionalidad de los efectos primarios de la forma. Una tercera clase de fealdad cabría en este terreno, pero se trata de una fealdad analógica: la fealdad moral, que proviene de la básica desviación de la finalidad natural que como ser libre corresponde al ser racional.

*Species* indica etimológicamente, y también en el lenguaje de la psicología filosófica, la figura, lo que se ve, o la imagen especular del objeto. Está aquí entendida en el sentido de configuración externa, de forma accidental, o conformación visible. Está integrada por, e integra a su vez, el primer aspecto observable de la cosa bella, aquel al que tiende primariamente el apetito, y en el que muchas veces descansa de modo definitivo. Esta "figura" externa puede considerarse integrada por tres elementos: proporción cuantitativa, simetría y color. De aquí las clases de fealdad posibles en este terreno: la deformidad, la disimetría y la desproporcionalidad tonal. Cada una de ellas indica una posible desarmonía en la configuración externa, radicada en cada caso en un orden accidental distinto: cantidad, relación o cualidad.

Nos queda por último el *modus*, que tiene una inmediata relación al movimiento, ya sea cuantitativo o cualitativo. La noción fundamental es aquí la de ritmo, que podríamos definir como la proporción y armonía de los movimientos entre sí y en el conjunto. Esta noción parecería bastante alejada de la que comúnmente se tiene de ritmo como la isocronía de los movimientos, pero no se necesita demasiada demostración para ver que esta segunda acepción está incluida en la primera como subespecie. De donde se concluye que lo contrario del ritmo tomado en su sentido más general es no sólo la arritmia, sino la inmoderación o desproporcionalidad de los movimientos entre sí o respecto del conjunto, sea en el sentido cualitativo o cuantitativo y local. La fealdad propia de este campo tiene dos aspectos: la disritmia motora y la desarmonía figurativa. Pudiera parecer que esta última tiene su lugar no aquí sino en la *species*, pero no es así. La configuración armónica se forma, se arma por el movimiento, es una "localización" dinámica de los elementos en una continua y fluyente proporcionalidad, como el conjunto de bailarines en una danza; lo importante aquí no es el ritmo de los movimientos individuales de cada uno de los elementos del conjunto, sino el ritmo de los movimientos de todos los elementos entre sí.

Las consideraciones precedentes han sido guiadas por un sólo propósito: presentar la problemática de un campo de la estética que creemos muy poco dilucidado desde el punto de vista filosófico. No se ha tratado de "describir"

las cosas bellas, sino de encontrar las razones por las que lo son, y los fundamentos en que descansa eso que consideramos su belleza. Más que dar soluciones nos ha interesado presentar problemas, cuya dilucidación creemos estar muy lejos de haber logrado totalmente. Nos bastará con que lo escrito sirva para despertar la conciencia de que estos temas necesitan una solución de fondo para creer que hemos contribuido al progreso de la estética.

OMAR ARGERAMI

Instituto J. N. Terrero - La Plata

# EL FUNDAMENTO DIVINO DE LA ESENCIA

## Y EXISTENCIA DEL HOMBRE (a)

### I

1. — El acervo filosófico se ha enriquecido estos últimos años con la temática y la fenomenología existencial. El hombre individual concreto de cada uno ha sido minuciosamente descrito en sus notas fenomenológicas y apresado en su realidad *finita, contingente* y a la vez *consciente y libre*. Esta fenomenología ha contribuido a liberar el ser del hombre de las garras de un *racionalismo panteísta*, que lo diluía en un ser trascendental impersonal, y de un *positivismo empirista*, que lo reducía a un conjunto de datos sensitivos, como *puros actos subjetivos*, sometidos a un determinismo absoluto y privado de vida espiritual.

La filosofía de la existencia, al menos en sus representantes más significativos y serios, ha logrado, si no llegar a aprehender el ser mismo del hombre, describir al menos la manera de *presentarse* el ser del hombre en su realidad viviente de cada uno.

Este hombre individual tiene su propio ser, que no es simultáneamente o a la vez, sino sucesiva o *temporalmente* y cerrado por su comienzo y por su muerte, es decir, *finito*.

Por otra parte —según reencuentra la filosofía de la existencia— el hombre tiene dominio de sí por la *conciencia* y la *libertad*. A diferencia de los demás seres, que simplemente *son*, que ya “están hechos” y se desenvuelven en una órbita predeterminada necesariamente y, por eso, siempre de la misma manera, en una palabra, que son ser sin saber que son y sin poder modificarse libremente en su ser; el hombre sabe que es y se elige de alguna manera en cada situación lo que quiere ser, “*se hace*” libremente, es decir, con autodomínio de su actividad.

2. — Ahora bien, quien ha conducido al racionalismo idealista y al positivismo empirista a deshacer el ser propio del hombre, según inculpa esta filosofía de la existencia, no es otro que la inteligencia, que *objetiva* el ser sin penetrar en su realidad propia, la cual es *subjetiva*. La inteligencia, añaden

---

(a) Comunicación presentada y expuesta en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, realizado en México del 1 al 7 de Septiembre de 1963 y publicada en las Actas del mismo.

los representantes de esta filosofía, pone delante de sí al ser sin aprehenderlo en su realidad inefable. Por eso, es común a los defensores de esta posición filosófica, el rechazo del camino de la inteligencia —cuya finalidad es más bien manejar las cosas, utilizarlas, pero no aprehenderlas— y el querer llegar a de-velar el ser del hombre, pero no del hombre universal y abstracto, sino de este hombre que soy yo *aquí y ahora*, en su auténtica realidad o *subjetividad*, por la adopción de un método irracional, por una intuición o coincidencia inmediata con dicho ser subjetivo.

Y es aquí donde radica la debilidad de esta filosofía: en su *método irracionalista*, que, al colocarla sobre un camino impracticable, por una lógica interna la conduce a la pérdida de sus propios hallazgos fenomenológicos y a la misma deformación y hasta disolución total del ser del hombre, al destituirlo de toda fundamentación ontológica, que únicamente se puede alcanzar por el camino de la inteligencia fundado en la intuición sensible.

En efecto, la filosofía de la existencia no ha distinguido con cuidado entre *racionalismo* e *intelectualismo*, entre el uso exclusivo del entendimiento desarticulado de la realidad existente —como tal, inmediatamente dada únicamente a la intuición de los sentidos— y el uso de un entendimiento fundado en dicha intuición y, a través de ella, en el ser mismo de las cosas concretas existentes; y condena a éste en nombre de aquél, privándose del único medio capaz de alcanzar y de-velar el *ser* del hombre y de las cosas. De este modo ha sido llevada y colocada en una encrucijada inevitable: la de renunciar a esta condenación de la inteligencia y de la metafísica consiguiente y optar por fundamentar de esta manera el ser del hombre concreto en una ontología de tipo intelectualista y salvar así sus propios y valiosos aportes, o la de persistir en prescindir de la inteligencia y en la consiguiente fundamentación metafísica, y entonces le resulta imposible, por privarse del único medio para ella, la aprehensión y mantenimiento del *ser* como tal y consiguientemente de toda realidad, y todas las "*notas existenciales*", tan cuidadosamente descriptas en defensa del ser del hombre concreto, se hunden con el *ser* en la *nada* absoluta.

3. — Algunos existencialistas, como J.P. Sartre, han optado por esta segunda posición: entre el *ser* y la *nada*, se han decidido por la *nada* y han querido fundamentar el ser propio del hombre en la misma: la *conciencia* y la *libertad*, las notas existenciales constitutivas del hombre o del "*ser para sí*", según Sartre, están determinadas por la *nada*. Por lo demás "*el ateísmo coherente*" a que Sartre aspira, por una lógica interna —porque aún en estos sistemas anti-intelectualistas hay más lógica de lo que se cree— lo conduce a una negación total del ser y a una supremacía y dominio absoluto de la *nada*: si Dios no existe, si no existe la Existencia, sólo es la *nada*. Por eso el ser del hombre es "*el ser que no es lo que es y es lo que no es*", como afirma repetidamente el propio Sartre.

También Heidegger en sus primeros ensayos fundaba el ser del hombre en la *nada*; bien que en sus últimos escritos pareciera querer conferir al ser consistencia propia e incluso darle cierta primacía sobre el ser del hombre, al caracterizarlo como "*patencia*" dada en el "*ser aquí*", pero no reducida a este ser de la existencia humana. De todos modos, con el método anti-intelectualista de Heidegger queda vedado el acceso al genuino *ser* del hombre, como lo hemos demostrado en otro lugar <sup>(1)</sup>.

## II

4. — Si queremos, pues, fundamentar el ser finito y contingente del hombre, este ser *temporal e histórico* a la vez, por la conciencia y la libertad, y salvar así los auténticos aportes de la fenomenología existencial, no nos queda otro camino que el de la inteligencia; el cual dista mucho de confundirse, según dijimos más arriba, con un racionalismo apriori desvinculado de la realidad, sino que, al contrario, está centrado en la realidad misma, en la que, a través de la intuición sensitiva, de-vela y aprehende el *ser*, material, primero, y luego desde éste el *ser* en toda su amplitud.

Este valor de la inteligencia para aprehender el ser no necesita ser demostrado, pues que todo ataque contra él —sea en forma de negación o de duda— implica el valor ontológico o aprehensivo del ser de la misma inteligencia. Por lo demás, como lo han puesto de relieve nuevamente los finos análisis de E. Husserl, todo conocimiento, aun el de los sentidos pero particularmente el de la inteligencia, se da en forma intencional, implicando un *objeto trascendente* al acto mismo de la conciencia inteligente. Este objeto trascendente e irreductible al acto del sujeto no puede constituirse ni mantenerse como tal sino como *ser trascendente* al *ser inmanente* del sujeto. La afirmación de los existencialistas en el sentido de que la inteligencia se coloca delante sin penetrar en el objeto, a más de ser gratuita, se funda en un desconocimiento de la esencia misma de la intelección, que es presencia del objeto o ser trascendente en el acto inteligente, que penetra y de-vela la esencia objetiva.

5. — Pues bien, este ser del hombre que se de-vela ante la inteligencia no es ni pura esencia —*racionalismo*— ni menos puros *datos* —*positivismo*— ni pura *existencia* —*existencialismo*— sino integración de ambas, restituidas además las dos nociones a su prístino y auténtico sentido y realidad, no siempre respetado en los mencionados sistemas.

---

(1) OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *El método, sentido y alcance de la Investigación Metafísica en M. Heidegger y en Santo Tomás*, Revista *Angelicum*; pgs. 141-177, Roma, 1955.

En efecto, hay muchos seres que están allí en su ser, fuera de la nada, es decir, que *existen*. Por de pronto existen otros hombres, semejantes a cada uno de nosotros.

¿Qué es lo que hace que puedan existir otros *hombres* y otros *seres* que no son hombres, a más de nuestro ser? Solamente un *modo distinto* de existir, una *realización distinta o diversa* —según se trate de hombres o de otras realidades— de la existencia. Ese *modo o realización* propia, que, según los casos, distingue o diversifica la existencia, es precisamente la *esencia*.

Si el hombre existe, no puede ser pura existencia o "*estar allí*", "*estar fuera de la nada*"; tiene que ser además *algo* que está fuera de la nada y que es diverso de *algo* con que otros seres que no son hombres están también fuera de la nada. Ese *algo o modo* de existir propio del hombre, que hace *diverso* su existir del existir de otros seres, no es otra cosa que la *esencia humana*.

Y esta *esencia humana* tiene que ser *distinta* en cada hombre individual, pues de lo contrario no sería posible distinguir los hombres entre sí. El *mismo modo* de existir o *esencia* propia de los hombres, *diversa* de la *esencia* o modo de existir de otros seres que no son hombres e *idéntica* en todos los hombres, tiene que tener algo propio, que la haga *distinta* en cada hombre, porque de otro modo no podría haber muchos hombres.

6. — Esta *esencia humana*, *idéntica* en todos los hombres, y esta *esencia humana* individualizada, propia de este hombre y *distinta* de la de otros hombres, era ya posible o capaz de existir, antes de que actualmente existiese. Más aún, muchas *esencias* posibles de hecho nunca llegarán a existir. Es evidente que esta *esencia* posible —en nuestro caso, del hombre— que no existe pero puede existir, no es algo real en sí mismo, pero tiene una realidad *sui-generis*: es menos que el ser que existe o que "*está allí fuera de la nada*", pero es más que la nada absoluta, pues, a diferencia de ésta, *puede* llegar a tener *existencia*.

Gracias a esa *esencia* posible, los seres existentes han podido llegar y han llegado de hecho a existir; porque si no hubieran *esencias* o *modos* de existir, ningún ser podría haber llegado a existir, porque la existencia sería en tal caso una existencia de nada, una *nada existente*, lo cual es absurdo e impensable.

Sin la *esencia*, pues, la diferencia y la distinción de los seres y del hombre en particular y el comienzo de la existencia de los seres existentes pierde todo sentido.

7. — Por esta misma razón no tiene sentido la existencia como "*puro hacerse sin ser*". El hacerse o llegar a ser, el devenir, es ininteligible y absurdo sin un *ser* o *esencia* que se hace o deviene. Supone él un *ser* que cambia, que pierde y adquiere algo y así llega a *ser* de otro modo. La refutación de Heráclito que hace Aristóteles en los primeros libros de la *Metafísica* conserva todo su valor: es absurdo un puro cambio o devenir destituido de ser.

La libertad no es, pues, un puro hacerse o elegirse total desde la nada; es una esencia existente capaz de elegir su propia actividad, con dominio sobre ella para actuarla o no y en un sentido o en otro. A diferencia de los otros seres, que ya *están hechos* o determinados, clausos en su órbita y actividad por el determinismo causal necesario de leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, el hombre puede actuar su esencia o ser libremente en un sentido o en otro, puede perfeccionar o acabar su ser permanente y, en tal sentido, *no es* totalmente, sino "*que se hace*" de continuo. Unicamente el hombre posee por su libertad este privilegio, no "de hacerse" totalmente, como si su ser se agotase en su actividad sin ser o sujeto que la realice, sino de prolongar o hacer su ser más allá de su esencia existente permanente, actualizar o acrecentar ontológicamente a ésta, en pos de un bien o fin de sí o de otro, que él mismo elige y en tal sentido "*hacerse*" libremente.

8. — ¿Qué es ese ser *sui-generis* de la *esencia*, que ya es de algún modo antes de existir y que es indispensable para que *algo* exista? ¿Cuál es su fundamento y cómo se constituye?

Las esencias no dependen de la existencia de las cosas en su constitución intrínseca, pues las cosas existentes han podido llegar a existir porque eran posibles y no viceversa. Nuestro entendimiento ve a priori que un conjunto de notas es posible o no, según que sean o no compatibles entre sí y no porque de hecho existan.

Tampoco dependen de nuestra inteligencia, la cual no es libre para constituirlas o no constituirlas. Las esencias se manifiestan y se imponen *objetivamente* a la inteligencia como tales o posibles, o como no tales o imposibles, según que sus notas sean o no objetivamente compatibles entre sí. La esencia se presenta como una estructuración objetiva, como un objeto constituido por sí y que se impone a nuestra inteligencia. Las esencias no son posibles porque nuestra inteligencia las pueda pensar, sino que las puede pensar como tales porque son esencias objetivamente constituídas, que constan de notas no contradictorias.

La *esencia* o *capacidad* de existir dice relación esencial a la Existencia, por la que se constituye; supone esencialmente la Existencia, como su Ejemplar, del que participa en una u otra medida.

Las esencias se fundan, pues, en la Existencia. Si no existiese la Existencia, ninguna esencia sería, nada sería posible, ni tampoco imposible, desde que lo imposible es tal por la negación de lo posible o de la esencia. Las esencias se fundamentan, pues y en definitiva, en la *Existencia a se*, la *Existencia imparticipada y divina*; sin la cual ninguna existencia existiría ni, por ende, ninguna esencia.

Esta Existencia o Acto o Perfección pura y a se e infinita, por su concepto mismo, es *Inteligencia*. Tal Inteligencia infinita, al aprehender exhaustivamente su Existencia, no puede dejar de ver en ella los infinitos *modos finitos* de que es capaz de ser participada fuera de sí, es decir, ve y consti-

tuye las infinitas esencias finitas como otros tantos *modos finitos* capaces de participar de la Existencia.

Las esencias están, pues, *fundadas* en la Existencia y constituidas *formalmente* por la Inteligencia divina, como *modos* u *objetos* capaces de participar de la Existencia. Y como la contemplación de la Existencia por parte de su Inteligencia en Dios es *necesaria*, como su misma Existencia con la que se identifica, síguese que las esencias, constituidas por esta misma visión necesaria de la Inteligencia divina, son también necesarias, tan necesarias como el mismo Dios.

Dios, pues, *funda necesariamente* las esencias con su mismo Acto necesario y eterno de Existir y Entender, identificados entre sí.

De aquí *la necesidad intrínseca* u objetiva, *la verdad absoluta y eterna* con que las esencias se presentan e imponen a nuestra inteligencia, como modos capaces de existir que siempre lo han sido.

Cuando Sartre afirma, pues, que "no hay esencias, porque no hay Inteligencia divina que las piense" o constituya, es coherente con su ateísmo. Si se niega la existencia de la Existencia a se o divina, lógicamente no hay esencias, nada es posible ni imposible. (Sólo que las esencias siguen siendo, aunque Sartre las niegue, más aún siguen siendo precisamente porque las niega, ya que esta misma negación no tiene sentido sin la *esencia*. Si no hubieran esencias, nada se podría afirmar ni negar. Lo que hay es que Dios sigue existiendo aunque Sartre se empeñe en negarlo y un argumento de ello es precisamente la realidad de las esencias).

El ser del hombre se funda, pues, en la *esencia*, que lo constituye de un modo permanente y eterno; la cual a su vez se *funda y constituye* en la Esencia o Existencia y en la Inteligencia divina, respectivamente.

### III

9. — El hombre realmente no es sólo esencia, además *existe*, está "*aquí y ahora*", y además actúa, "*se hace*" o perfecciona continuamente. Vale decir, que el hombre concreto no es solamente una esencia posible, está allí presente fuera de la nada, posee realidad y consistencia, no sólo objetiva o real posible como la de la pura esencia, sino también real *actual* o efectiva.

Ahora bien, el hombre concreto no ha existido siempre: ha comenzado a existir y deja de existir o ser realmente en sí, como hombre, en la muerte.

Tal hecho revela que la existencia del hombre concreto no es *necesaria* sino *contingente*, que así como existe podría no haber existido y en cada momento puede perder su existencia.

Por otra parte, este mismo hecho revela la *finitud* de la existencia humana en un doble sentido: en primer lugar, porque su permanencia en ella tiene comienzo y fin, es una *existencia temporal*; y, en segundo lugar, porque tal existencia es la realización de una determinada esencia o modo de existir humano y no de otra.



Ahora bien, estos caracteres de *contingencia y finidad* de la existencia humana tienen su raíz en la *distinción real* de *esencia y existencia*. En efecto, si esencia y existencia en el hombre fuesen idénticas, este *sería* la existencia, y entonces no podría no existir, existiría necesariamente. Además, al identificarse con la existencia, sería puramente existencia y, por eso mismo, se identificaría con toda perfección, sería *infinito*, ya que la pura existencia no dice sino acto o perfección infinita. Por consiguiente, las notas propias de la existencia humana —y de todo ser concreto mundano—: la *contingencia y finitud* tienen su raíz en la *distinción real entre esencia y existencia*.

El hombre es, pues, una esencia *que no es*, sino que ha llegado a *tener y tiene* una existencia *contingente y finitamente*.

10. — Pero, ¿de dónde procede esa existencia que la esencia ha llegado a tener *contingente o gratuitamente*?

Es evidente que no puede proceder de la misma esencia, desde que ella no es la existencia y sólo es capacidad o potencia.

Tal existencia ha de proceder de un ser ya existente, el cual si existe contingentemente, también tiene que estar determinado a la existencia por otro ser existente y así sucesivamente. Pero es imposible que la serie de seres existentes, de los que procede la existencia, sea toda ella de seres que existen contingentemente. Porque en tal hipótesis toda la existencia sería gratuita, sin razón de existir: la existencia no había podido comunicarse a ninguno de ellos, puesto que todos la tienen contingentemente o no la tienen por sí mismos, y lógicamente la existencia no habría podido comenzar a existir y alguna vez nada habría existido. Y la existencia, si bien es verdad que puede proceder de la nada de sí —*ex nihilo sui*— no puede de nada absoluta de existencia, de la nada de existencia causal. El comienzo de la existencia desde la nada requiere esencialmente un ser que ya exista y que confiera a aquél su existencia.

Desde que algo existe contingentemente —y por de pronto existe cada uno de nosotros— tiene que existir un Ser que exista no contingente sino *necesariamente* y que, por ende, sea una Esencia que no tenga sino que *sea* la *Existencia* o, en otros términos, tiene que existir una *Existencia pura* y que exista por sí, a se, e *imparticipada*, a la que llamamos Dios.

Llegamos así a la conclusión de que no sólo la esencia sino también la existencia de cada hombre —y de las demás realidades que nos rodean, también contingentes— sólo son por *participación y dependencia* de la divina *Existencia*.

11.. — Pero hay una diferencia esencial entre la dependencia de la esencia y de la existencia del hombre —y, en general, del ser contingente y finito— respecto a la Existencia en sí, de la que ambas participan: las *Esencias están fundadas* por la divina *Existencia*, la cual, en cuanto *Inteligencia*, comprendiendo necesariamente su infinita Existencia, también *necesariamente* y por *vía de causalidad* o participación ejemplar constituye formalmente a todas las esencias; en cambio las existencias dependen de esa misma Existencia, la cual, por *vía de causalidad*

o *participación* eficiente, en cuanto Voluntad, libremente las elige y les confiere existencia.

De ahí que el hombre —y demás seres finitos— *sea su esencia humana individual* y lo *sea necesariamente* y, por eso mismo, desde toda la eternidad; mientras que no es sino que *tiene contingentemente* su existencia, porque su existencia depende o es partícipe de la Voluntad o Causalidad divina, que libre o contingentemente se la comunica.

12. — El hombre, pues, en su ser concreto, compuesto de esencia necesaria y de existencia contingente, tanto en su esencia como en su existencia, depende constante y necesariamente de la Existencia divina: aquella por una *causalidad ejemplar necesaria* que la constituye, ésta por una *causalidad eficiente libre* o contingente que le confiere realidad en sí o en acto.

En la raíz tanto de la esencia como de la existencia humana, participadas ambas, está la *Existencia a se imparticipada*, dando razón de ellas por la participación de sí de un modo esencialmente diferente para cada una.

Si se rehusa a admitir esta Existencia divina en la raíz del ser del hombre, si se niega a Dios o se quiere explicar de cualquier modo aquel ser sin El, en esa raíz no queda sino la *nada*. *nada* de esencia y *nada* de existencia, puro *ex-sistir* constituido por la *nada*, un existir que no puede ser, en definitiva, sino *nada* y *nada absoluta*.

Pero afirmar que el hombre es *nada* o que existe por la *nada* son afirmaciones contradictorias y sin sentido o impensables; a más de atentar contra la experiencia más inmediata de nuestro propio ser. Es posible *afirmar* que el hombre es “absurdo”, pero tal afirmación no tiene sentido y no se puede pensar siquiera, porque el hombre de alguna manera *es*, y el absurdo y la nada no son.

O admitimos, por consiguiente, la Existencia como *Causa ejemplar necesaria* y como *Causa eficiente libre o contingente* de la esencia y existencia, respectivamente, del ser del hombre concreto, de acuerdo a las exigencias ontológicas de ese ser, impuestas a la inteligencia; o nos entregamos al absurdo e impensable y renunciamos así a toda explicación inteligible y, en definitiva, a toda filosofía. Porque es bueno recordar que la filosofía o es empresa de la inteligencia o no es filosofía, y todo esfuerzo en contrario es no sólo impracticable, sino además impensable e incommunicable.

13. — El hombre no sólo es y existe, sino que es un *ser espiritual*, que por eso mismo se posee o tiene dominio de sí por la *conciencia* y la *libertad*. Vale decir, que a diferencia de los otros seres existentes, que existen pero para sí son como si no existiesen, y desarrollan su actividad dentro de una órbita predeterminada y gobernada por leyes necesarias, sólo el hombre *sabe* que existe y puede ordenar su ser a fines o bienes que *libremente se propone*.

Tal conciencia y libertad se fundan en la *esencia espiritual* o enteramente inmaterial que es la esencia humana en su parte superior y principal. Es la riqueza de la espiritualidad —alcanzada por la negación del principio negativo

o limitante de la materia— la que logra, con la concentración o perfección del ser, el ámbito objetivamente infinito de la *inteligencia* —e inteligencia de sí o conciencia— y de la *libertad*.

Pero lo que aquí queremos subrayar no es precisamente la espiritualidad, sino que la *conciencia* y la *libertad* suponen la *esencia permanente* o *sustancial y espiritual* del hombre y no son ellas mismas este ser, sino que se logran o realizan por su *actividad*, en sus *actos*, causados por esa esencia existente.

El existencialismo, que reduce todo el ser del hombre a pura existencia, destituida de esencia permanente, lógicamente confunde y reduce ésta a pura actividad o hacerse libre. El hombre entonces no sólo es un ser libre sino mera actividad libre o *pura libertad*. Y ya dijimos que tal afirmación es inadmisible, porque se sostiene en el absurdo de que la *nada* es causa del *ser*.

Pero si se restituye al ser del hombre su esencia, indispensable para explicar su ser propio (n. 5), la conciencia y la libertad logran su precisa ubicación de actividad transitoria e inmanente, causada por aquella *esencia existente* y permanente —y en este caso también *espiritual*— del hombre, para alcanzar por ella el bien o fin trascendente con el que perfeccione su propio ser.

La conciencia y la libertad no son un puro hacerse desde la nada y para la nada, son un llegar a ser, un devenir, que se nutre y sustenta, por un extremo, en el ser permanente del hombre —su *esencia existente*— que lo causa, y, por el otro, en un bien o plenitud ontológica inmanente que sólo la posesión del Bien o Ser infinito puede conferirle como su Causa final.

La actividad consciente y libre por la que el hombre se perfecciona, no puede ser un absurdo hacerse desde y para la nada, sin fundación ontológica alguna; y menos puede constituir el ser mismo del hombre.

Tal actividad, de acuerdo a nuestra experiencia interior, está sustentada y brota del *ser* permanente —*esencia y existencia*— del hombre como sujeto que la *causa eficientemente*; y está sustentada también en el fin o bien trascendente y, en definitiva, en el Bien infinito como en su *Causa final*.

Llegamos así a una conclusión enteramente contraria a la del existencialismo ateo.

Este vacía al hombre de toda esencia permanente y lo reduce a existencia como “*puro hacerse*” o elegirse libre desde la nada y para la nada. La nada es el fundamento último del ser del hombre como pura libertad temporal, hace las veces de Causa Primera y Fin último.

En oposición a esa posición absurda, mediante un raciocinio coherente que se articula en el ser del hombre tal cual se manifiesta en nuestra conciencia y en sus exigencias ontológicas, llegamos a la conclusión de que la conciencia y la libertad no constituyen el ser del hombre, sino que se sustentan en su *terminus a quo* en el ser permanente —*esencia y existencia*— del hombre como en su causa eficiente, y en el *Ser o Bien infinito* de Dios como en su *terminus ad quem* o causa final.

A su vez el ser permanente del hombre —esencia y existencia— por caminos diversos, respectivamente, de *participación* o *causalidad ejemplar necesaria* y de *participación* o de *causalidad eficiente libre*, se sustenta en la *Existencia a se* imparticipada e infinita de Dios.

Todo el obrar y el ser del hombre, en su origen, en su permanencia y en su crecimiento en el ser —que es lo mismo que el bien— se sustentan no en la nada sino en la infinita Existencia. Sin ser Dios, sino una esencia que existe finita y contingentemente y se perfecciona por su actividad espiritual inteligente y libre, este ser y obrar del hombre están fundados y acrecentados constantemente sobre la nada por la causalidad o participación del Ser o Existencia infinita y divina.

#### IV

14. — Por lo demás, sólo en esta fundamentación divina del ser y actividad humanas cobra todo su sentido la *cultura o humanismo*.

En efecto, el humanismo no es sino el perfeccionamiento del hombre y de las cosas en relación con el propio hombre realizado por la actividad espiritual humana de la inteligencia y de la voluntad libre. Bajo la dirección de su inteligencia con su libertad el hombre es capaz de transformar y acrecentar así su propio bien o perfección y el bien de las cosas en relación con aquel bien suyo.

Ahora bien, tal perfeccionamiento humano del hombre y de las cosas supone un *terminus a quo* —un ser que se perfecciona— y un *terminus ad quem* —un *bien* trascendente que confiere aquella perfección.

Si el hombre es un puro hacerse desde la nada, una pura libertad, sin un ser que perfeccionar y sin valores o bienes trascendentes que adquirir, el bien y el mal, la perfección y la imperfección, carecen de todo sentido. De aquí que el existencialismo ateo sea *esencial y necesariamente amoral*. De hecho, Sartre afirma que no hay valores trascendentes, los valores dependen de la propia libertad que los elige y los fundamenta.

En cambio, si el hombre es una esencia finita y a la vez por su espiritualidad está abierta y en busca de la Verdad y Bien infinitos, se ve entonces con toda claridad la posibilidad y el sentido preciso del humanismo o cultura. Mediante su actividad libre el hombre es capaz de realizar o alcanzar el bien trascendente y transformar con él su propia actividad y, a través de ella, su propio ser, en orden a la consecución del bien definitivo, que es el Bien infinito, por participación del cual es aquel bien o valor realizado; y es capaz también de realizar el bien o perfección en las cosas para que éstas se subordinen y contribuyan a la realización de su propio bien de ser humano. En una palabra, en esta concepción intelectualista y realista, hay un ser finito capaz de ser perfeccionado —el hombre y las cosas que lo rodean y lo sirven— y hay un

Bien trascendente y divino con los bienes o valores, que son tales por participación del mismo, con la realización o consecución de los cuales aquel ser puede ser perfeccionado.

Volvemos así a la conclusión anterior. No es posible el humanismo o perfeccionamiento humano en un hombre que no es ni está frente al Bien o Ser trascendente, precisamente porque ha negado la Existencia divina y con ella la Fuente de toda esencia y existencia y de todo acrecentamiento o acto ontológico. El humanismo sólo es posible en un hombre —y en las cosas a él subordinadas— que, aunque finita y contingentemente, es realmente en sí mismo y posee además una actividad espiritual consciente y libre, distinta de su ser, por la cual es capaz de perfeccionarse por el logro del bien trascendente a él; y porque es la Existencia, por la que es real aquel ser capaz de perfeccionarse y el bien que la perfecciona. En el principio del ser del hombre, en su conservación sobre la nada y en su perfeccionamiento por la consecución del bien trascendente, está *siempre y necesariamente* como su *Causa ejemplar*, como su *Causa eficiente* y como su *Causa final*, la *infinita e imparticipada Existencia*.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires

## NOTAS Y COMENTARIOS

### BOLETIN DE FILOSOFIA HINDU

Intentamos en esta nota presentar un panorama sucinto del pensamiento hindú, a través de algunas obras recientes que juzgamos de importancia o al menos de interés. En cada caso daremos un extracto del contenido de cada libro, seguido de algunas observaciones críticas. Dividimos esta exposición en dos partes: en la primera trataremos del hinduismo propiamente tal; en la segunda del budismo, movimiento heterodoxo, de raíz hinduista, pero profundamente divergente del pensamiento clásico hindú. Hemos colocado las obras analizadas en orden de complejidad creciente, partiendo de las más elementales para concluir con las más técnicas. De este modo pensamos no sólo informar sobre una serie de libros, sino también orientar a quien desee iniciarse en el conocimiento de un tema del más alto interés, sobre el cual no abundan obras accesibles.

Sobre el término "hindú", será preciso tener en cuenta que generalmente se lo comprende mal, identificándolo con "indio". Aquí lo usamos en su sentido estricto, como determinante del complejo filosófico-religioso típico de la India, sea cual fuera la nacionalidad de sus cultores. En cambio "indio" designa a toda persona nacida en la India, sea cual fuera su actitud filosófico-religiosa. Hay indios que no son hindúes, sino musulmanes, budistas o cristianos, y hay hindúes que no son indios, sino birmanos, pakistanos o ingleses.

\* La dificultad de presentar ordenadamente un pensamiento polifacético como el hindú ha sido resuelto acertadamente en esta obra<sup>1</sup> por la reducción a un principio de unidad: la noción de Absoluto, que bajo formas más o menos estables campea a lo largo de todas las manifestaciones religiosas y especulativas surgidas de los Vedas. Así la autora ha logrado una exposición clara, a veces demasiado esquemática, pero fácilmente accesible, de un pensamiento rico, variado y muy alejado del nuestro.

El libro se divide en catorce capítulos, donde son estudiados brevemente los Vedas, dando una idea de cada una de las cuatro compilaciones (Rig-Veda, Yajur-Veda, Sama-Veda y Atharva-Veda) con algunos pasajes de cada una; los Bráhmanas y los Upanishadas, que desarrollan teológicamente la revelación védica, ahondando las nociones filosóficas en un estilo de elevado lirismo;

---

<sup>1</sup> SOLANGE LEMAITRE, *Hinduismo o Sanatana Dharma*, Editorial Casal Vall, Andorra, 1959, 158 págs.

los Puranas, de intención ritual y práctica, y sus similares, los Tantras, Sutas, leyes de Manú, la Gran Epopeya (Bhagavad-Gita), citando trozos de cada una.

Los siguientes capítulos tratan de los Dárshanas, "puntos de vista" doctrinales, al estilo de los sistemas filosóficos occidentales que profundizan los principios védicos: Vaishésika, Nyaya, Sámkhya, Yoga (expuesto con mucha exactitud), Mimamsá y Vedanta, con la gran doctrina de la identidad entre el Absoluto y el yo individual; lo divino, desde Brahma, el Absoluto impersonal hasta los dioses menores y demonios; la creación por espiración; el karma, noción fundamental del hinduismo, ley interior de cada acción humana, que ineludiblemente trae consigo su propia sanción; la reencarnación y el dharma, orden cósmico en el cual está inserto el deber personal y la liberación. Retoma la autora luego la noción de yoga, como técnica de liberación y de unión con el propio yo profundo; la liberación y la muerte, despojo del cuerpo carnal, fuente de ilusión y pecado.

Concluye la obra con capítulos sobre las diversas sectas, las castas, los templos, la oración, las ceremonias, lugares sagrados y órdenes monásticas.

Pese al esquematismo a que antes aludíamos, este librito constituye una excelente iniciación al pensamiento hindú, notable sobre todo por su claridad y orden. Tal vez adolece de la inevitable falla de todo resumen: de englobar bajo un mismo rubro tendencias similares, pero de hecho muy matizadas. Asimismo no distingue suficientemente los principios estrictamente védicos de sus prolongaciones sistemáticas. Pero de todos modos es lo mejor que en nuestra lengua puede leerse para comenzar un estudio serio del hinduismo.

\* En el orden que hemos adoptado, se ubica lógicamente después de la obra de Lemaître este libro,<sup>2</sup> cuya recensión, debida al Prof. Argerami, figura al fin de este Boletín. Por nuestra parte, y al solo efecto de mantener la línea de observaciones que hacemos a las obras analizadas, subrayamos que Gathier enfoca el pensamiento hindú desde un punto de vista predominantemente filosófico, y que juzgamos acertadas sus observaciones acerca del problema de la experiencia mística en el hinduismo. Se trataría de un contacto vivido con la realidad espiritual del alma humana, tomada en su raíz misma, y lograda con las solas fuerzas de la voluntad, ayudada para una larga y difícil técnica, gracias a la cual se llega a un dominio de los movimientos psíquicos. Si bien los caminos psicológicos de esta experiencia son paralelos a los de la mística cristiana, su principio director es distinto: en el cristianismo es la gracia, en el hinduismo la naturaleza. Asimismo su finalidad es diversa: en el cristianismo es una unión con Dios, en el hinduismo con el propio yo, que si bien es algo creado, pertenece al orden de lo espiritual y por ello de lo absoluto.

\* Difícilmente se podría concebir que en tan pocas páginas se lograra condensar lo fundamental de un movimiento religioso-especulativo tan prolongado y complejo como el hinduismo.<sup>3</sup> Su autor, bien conocido por sus trabajos sobre la materia, a la que ha dedicado sus esfuerzos desde hace más de treinta años, ha logrado brindarnos una exposición densa, pero ordenada y admirablemente sistemática, en la que, pese a las inevitables simplificaciones, no falta ningún aspecto o detalle de importancia. Para evitar repeticiones inútiles ha adoptado el método de enviar, cada vez que sea necesario, a otros pasajes de esta misma obra donde trata más extensamente del mismo tema.

<sup>2</sup> E. GATHIER, *El Pensamiento Hindú*, Troquel, Buenos Aires, 1963, 222 págs.

<sup>3</sup> L. RENOU, *El Hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1962; 64 págs.

El primer capítulo trata de la religión védica, sus libros sagrados (las cuatro compilaciones Veda, los Bráhmāna, Upánishads y Sutra), su compleja mitología, su cosmología elemental y su especulación, con la aparición neta, en los Upánishads, del gran principio hindú del reconocimiento de que el yo (átman) es idéntico al Absoluto (Bráhmān); y por fin los ritos y sacrificios. El segundo capítulo estudia la literatura: los Upánishads postvédicos, los Sutra védicos y los textos épicos, de tanta importancia posterior, el Maha-Bhárata (con su célebre pasaje Bhágavad-Gita, donde Krisna revela la naturaleza del ser supremo), y el Ramáyana, con sus elucidaciones éticas; los Purana, los textos literarios "profanos" (pese a que nunca falte el matiz religioso), tanto sánscritos como bengalíes, maratíes e hindíes; por fin las literaturas dravídicas e indoarias.

El tercer capítulo está dedicado a las creencias: el autor aborda el oscuro problema de los orígenes, tan discutido a principios de siglo y que las excavaciones en la cuenca del Indo sólo en parte han logrado aclarar. La solución propuesta nos parece la más prudente: el hinduismo surge de la simbiosis del influjo ario con los aportes autóctonos, sobre todo dravídicos, y tiene un desarrollo lógico interno, que varía según las regiones. La mitología tiene su cúspide en los tres grandes dioses, Brahmá, personificación del impersonal Brahman, Visnu, que pasa en la Gran Epopeya a primer plano y Shiva, dios proteiforme y temible; luego los dioses secundarios y por fin la idea del Dios absoluto, englobante de todo, ligado a la idea de Brahman pero a la vez manifestado por alguno de los dioses supremos.

El cuarto capítulo trata de las especulaciones cosmológicas, antropológicas y éticas; el karman, que une extrañamente determinismo y libertad, el sansára (transmigración) y las vías de liberación: el Yoga, el tandrismo y la bhakti, unión amorosa con Dios, que abren las puertas a una salida del ciclo de las reencarnaciones. El capítulo quinto estudia los ritos, la oración, el sentido hindú de las imágenes, templos y sitios sagrados; la magia, las órdenes monásticas y las castas. El sexto capítulo trata de las sectas, de tipo shivaitas y vishnuítas, de aparición tardía, aunque basadas siempre en creencias antiguas. Por fin el capítulo séptimo da un esbozo de la complicada historia del hinduismo y el octavo una visión del hinduismo contemporáneo más bien de sus figuras principales: Ram Mohan Roy, iniciador, en el siglo pasado, de un importante movimiento hinduista de tipo sincrético; Késhab Candra Sen, de tendencia monoteísta; Dayánanda Sarásti, propugnador de la vuelta a los Veda; Ramakrishna, místico de gran santidad de vida, inspirado en el Vedanta; su discípulo el célebre Vivekánada, muy conocido en Occidente; Rámana Mahrshi, el gran místico recientemente fallecido; Aurobino Ghose, que insistió en la vigencia de un ideal universal basado en las ideas capitales del hinduismo y Gandhi, el apóstol de la no-violencia asesinado por un fanático.

Junto a los méritos de esta obra tan completa y sistemática, debemos hacer notar algunos defectos: hay en ella términos que no aparecen explicados; por ejemplo, el lector podría preguntarse qué se entiende por cultura dravídica, o por qué omite, al hablar del Yoga, las ásana (posturas corpóreas). Nos hubiera gustado ver más ampliamente expuestas las especulaciones filosóficas, de tanto interés para la historia de la cultura; en este punto son más ricas las obras de Lemaitre y sobre todo la de Gathier, antes analizadas.

La editorial Eudeba ha incluido, y nos complacemos en subrayar su acierto, una guía para la pronunciación de los términos sánscritos, que la grafía adoptada no traduce con exactitud.



\* Ya hicimos una breve nota bibliográfica sobre esta obra <sup>4</sup> en el número 62 de nuestra Revista. Dado el carácter de este Boletín, creemos útil ampliar la información sobre los cinco capítulos destinados al pensamiento hindú.

El primer capítulo ubica en general el problema planteado por el pensamiento antiguo de la India y sus relaciones con Occidente, observando la unidad profunda que poseen las diversas tendencias filosófico-religiosas y su influjo en la filosofía griega, y a través de ella en la filosofía y teología cristianas. El capítulo segundo analiza las especulaciones védicas, asentando acertadamente la base autóctona, de tipo mágico, sobre la que se asienta la civilización sumero-draviniana, anterior a la invasión aria, pero que sirve de puente a la introducción de ideas iranianas. Luego analiza el pensamiento de los Veda, predominantemente ario, como lo manifiestan las conexiones lingüísticas, y se detiene en la metafísica védica, y en los Upanishads, con sus típicas doctrinas de la no-dualidad, de la transmigración y la liberación, dominadas por la noción de Brahman, el principio indeterminado y absoluto, con el que se identifica el alma individual.

El capítulo tercero nos da un cuadro de las escuelas filosóficas hindúes (dárshanas): el Vedanta, sobre todo en su forma clásica, la de Shakara, que ahonda en la realidad del ser absoluto y la irrealidad del mundo sensible, con su lógica conclusión: la necesidad de la revelación para llegar al conocimiento de Brahman, causa del mundo y a la vez inmanente a él; el Sankhya, con su doctrina de la substancia primordial (prakriti), los elementos (gunas), y el espíritu humano (purusha). Estudia luego el Yoga, como práctica de liberación, ligado al Sankhya en los principios psicológicos y fisiológicos, pero distinto de él en su orientación claramente teológica; de las diversas ramas del Yoga trata de las dos principales, el Raja-Yoga y el Hata-Yoga. Por fin se ocupa de las demás escuelas: la Mimamsa, de orientación ético-soteriológica; el Nyaya, de tipo lógico formal, y el Vaisesika, cosmológico-gnoseológico.

El capítulo cuarto presenta una historia del hinduismo y de su descubrimiento por los sabios occidentales; aquí estudia el Shivaísmo, con sus prácticas y doctrinas, evolucionando él mismo y complicándose en su avance; el Tandrismo, forma de Shivaísmo que acentúa lo instintivo y emocional como manifestación de la divinidad; el Vishnuísmo, al cual pertenece la Gran Epopeya y muchas de las creaciones literarias medioevales y modernas del hinduismo.

Este estudio, escrito en estilo fácil y elegante, nos da una visión sobre todo filosófica del pensamiento hindú. Sin duda la especulación es inseparable de la religión hindú; pero es posible enfocar el complejo filosófico-religioso desde el ángulo especulativo y lograr así una visión más coherente y menos oscurecida por la intrincada maraña de mitologías que complican tanto la exposición. Pero el precio de esto es cierta pérdida de la concreción real. Sin embargo Rivière ha conseguido una presentación inteligente y profunda de la filosofía hindú, a la cual sólo objetáramos un detalle: la identificación de Brahman con el alma del mundo (que también hace Renou), que no nos convence del todo. En cambio creemos acertada la suposición del influjo hindú en Plotino; Renou cita, sin darle seguridad, la opinión contraria: Plotino habría influido en el hinduismo, cosa que nos parece del todo inverosímil.

\* El Prof. Regamey nos brinda una exposición ajustada y científica del hinduismo <sup>5</sup>, en el cual es un técnico de reconocida capacidad. Apoyándose en

<sup>4</sup> J. RIVIÈRE, *El Pensamiento Hindú*, en *El Pensamiento Filosófico de Asia*, Gredos; Madrid, 1959, págs. 17 a 146.

<sup>5</sup> C. REGAMEY, *Las Religiones de la India*, en el tratado colectivo *Cristo y las Religiones de la Tierra*, B. A. C., Madrid, 1961, págs. 67-213.

una amplia bibliografía, que maneja con maestría, y en investigaciones personales, presenta la evolución de un pensamiento religioso-filosófico trimilenario, lleno de dificultades, sobre todo para un occidental, salpicándola con oportunas reflexiones que aclaran sobriamente la materia tratada.

La primera parte trata de Vedismo, estudiando sus fuentes, su probable cronología, sus relaciones con sus antecedentes arios y no arios, las deidades devas y asuras, observando sobre todo las conexiones lingüísticas de estas divinidades con los dioses iranos; la rudimentaria ética védica, su cosmología y cosmografía, bastante nebulosas, y la filosofía, marcada por el gran problema metafísico de lo uno y lo múltiple, que el vedismo encara sin comprender su hondura. Ante el discutido problema de si el vedismo ha de encararse como un monoteísmo o un politeísmo, se decide por la solución henoteísta de Müller, insistiendo en la actitud más vivencial que intelectual del hindú, y en el sentido psicológico, como atribución de valor cósmico a los fenómenos psíquicos, como aparecería claro en el caso del mito de Purusha, el hombre primordial que se engendra a sí mismo, símbolo del origen del mundo.

La segunda parte estudia al Brahmanismo, que precisa los rasgos de las ideas fundamentales, muchas veces solo latentes, del vedismo, dando base a situaciones intelectuales y sociales propias de un período más evolucionado. En primer lugar presenta a los Bráhmanas, comentarios teológicos sacerdotales, donde el régimen de castas aparece basado en mitos religiosos, con lógica prevalencia de la clase sacerdotal, cuyo ritualismo acentúa el aspecto mágico, que les confiere poder sobre el destino de los hombres y sobre los fenómenos naturales; en tal perspectiva los mismos dioses pasan a depender en su acción del gesto y la fórmula rituales, y toda la ética se reduce a una transgresión en el rito, mientras la escatología se desdibuja. En segundo lugar trata de los Upanishads antiguos, como "doctrina secreta", superación de las elucubraciones ritualistas, mezcla de mitos pobres, como el de las equivalencias, con descubrimientos fundamentales como el de lo Absoluto, Brahman, con el que se identifica el átman, yo profundo, cuya manifestación es el yo fenoménico. Y juntamente con el descubrimiento del átman-bráhman, aparecen las ideas de la degradación existencial de lo empírico —sin que se niegue su realidad—, del karman, la acción, como raíz de multiplicidad y devenir, a la vez que de la sanción inmanente de los actos humanos, y por lo tanto de la transmigración, samsara. En los Upanishads posteriores la tendencia a personificar el átman y el Brahman se manifiesta como un camino que concluirá en divinizar estas realidades.

La tercera parte está dedicada al hinduismo, la religión de la India, surgida de fuentes clásicas, védicas y brahmánicas, y compuesta de tendencias distintas (Mimansa, Vedanta, Samkhya, Vaishéshika), distintas pero frecuentemente entremezcladas y con diversos desarrollos especulativos. En este complejo se estudia la noción de Dios, como ser englobante de lo absoluto y de lo empírico, a la vez trascendente e inmanente, y personificado por los dioses supremos; para Regamey esta concepción no es panteísta sino más bien panenteísta. La mitología, aunque frondosa y complicada, admite un dios supremo, pero no siempre el mismo; históricamente este fenómeno parece resultar de la fusión de dioses regionales; doctrinariamente, el que un dios sea supremo no impide al hindú concebir que otro ocupe su lugar en otras circunstancias: así Shiva, el dios único y cruel, Vishnu, también dios único y Brahmá, personificación de lo Absoluto impersonal, son para sus devotos el verdadero Dios y los otros son manifestaciones suyas. La cosmología y cosmogonía hinduístas

clásicas son complicadísimas, teniendo como nota típica la idea del eterno retorno; la escatología ahonda los temas de la reencarnación y el karman.

El yoga, antiquísimo método de concentración espiritual, merece párrafo aparte: basado en el paralelismo cósmico-antropológico, logra, por una serie de posturas acompañadas de ejercicios respiratorios, fijar la atención interior en un objeto único hasta hacerlo desaparecer, alcanzando así la suprema inconciencia. Se pasa luego revista a los diversos cultos hinduístas, para eximir luego los influjos, a veces notables, de las religiones extranjeras, como el islamismo y el cristianismo, para concluir con una visión del hinduismo actual a través de sus grandes figuras, Ramakrishna, Vivekánanda y el poco hindú Krishnamurti.

El estudio se cierra con una exposición del jinismo, movimiento heterodoxo (como el budismo, que estudia aparte), de orígenes fabulosos, pero cuyo verdadero fundador parece ciertamente ser Mahavira, quien, como Buddha, es un personaje histórico posteriormente mitificado, que vivió en el siglo VI a. C., se casó para no contrariar a sus padres, pero a la muerte de éstos hizo vida de monje penitente, llegando a la suprema iluminación; predicó su doctrina y murió a los setenta y dos años. Su prédica afirma la realidad del mundo, que es eterno y no ha sido creado ni emanado; no existe Dios, aunque sí dioses y espíritus, que no son sino seres vivientes superiores, sin poderes sobre el mundo y los hombres. El hombre debe salvarse por sí solo, expulsando de su alma el karman por un ascetismo riguroso, el autodomínio y la meditación. Naturalmente, hay en el jinismo monjes y laicos, pero, a diferencia del budismo están ligados a los mismos preceptos, aunque con intensidad distinta.

Como conclusión, el autor anota el influjo de personalidades hinduístas del mundo actual: Rabindranath Tagore, poeta y filósofo, enemigo del yoga, del ritualismo y del abandono del mundo; el Mahatma Mohandas Karamchand Gandhi, de tendencia vishnuísta, aunque de ética jinista, célebre por su acción política basada en la comprensión de la no-violencia como triunfo del bien sobre el mal por medios espirituales y Sri Aurobindo, en quien el hinduismo clásico se mezcla con tendencias filosóficas occidentales.

En suma, todo el conjunto de religiones y filosofías hindúes se presentan como variaciones sobre temas fundamentales: la unidad de lo Absoluto, que se realiza a sí mismo en el mundo y en las almas; que es incomprensible pero experimentable por vías místicas que implican un severo ascetismo y una técnica de contemplación que culmina por el reconocimiento vivencial de la identidad de cada uno con Dios; la ley del karman, justicia inmanente a cada acción humana, pues cada acto arrastra ineludiblemente su premio o su castigo; el samsara, reencarnación eterna, a la cual se trata de escapar sin lograrlo, salvo en las tendencias heterodoxas que ofrecen vías de liberación; identificación del dolor con la existencia empírica; que siempre aparece desvalorizada, cuando no negada parcialmente; insistencia en la unidad y a la vez reconocimiento de cierta multiplicidad secundaria y aparente.

El trabajo del Prof. Regamey supone cierta preparación en el lector. Pese a ser claro y sistemático, la densidad de la exposición, el acopio de referencias y analogías puede hacer dificultosa su lectura. Pese a formar parte de un tratado de historia de las religiones, su enfoque, más que histórico es filosófico, entendiéndolo por ello el propio de la filosofía de la religión. Personalmente hubiéramos deseado una referencia más detallada de los *dārśhanas*, sobre todo del contenido metafísico del Vedanta, y en especial de los sistemas de Shankara y Ramanuja, que no pueden ser soslayados; pero tal vez ello desbordara el cometido del autor. Notemos asimismo que apenas se hace referencia, al hablar

de los orígenes, del influjo autóctono, sobre todo draviniano, para insistir casi exclusivamente sobre el constitutivo ario. Por fin, creemos importante el subrayar la actitud bhakti, sobre todo por su influjo posterior, en la que el autor no insiste.

Pero las anteriores son sólo detalles en un trabajo de innegable valor. Podríamos citar múltiples aciertos: por ejemplo, la expresión "yo profundo", como traducción del átman, especialmente útil en nuestra lengua, que no permite vertir en una sola palabra la oposición entre el "moi" y el "soi" de los franceses, o el "I" y el "self" de los ingleses, que dan una equivalencia más aproximada. En efecto, el atman es la raíz del ser individual (o de su alma), pero no es conciente ni determinado; tal vez podría, como lo hace Raúl Gustavo Aguirre en la traducción de la obra de Gathier, usar el término "ello". Otro acierto: el uso del término "jinismo" en lugar de "jainismo"; aunque esta expresión es la corriente y figura en los manuales y diccionarios, en realidad surge de una confusión: en sánscrito las derivaciones se hacen diptongando la vocal radical; así de "Shiva" deriva "shaiva", el shivaísta, de "Buddha", "bauddha", el budista, y en nuestro caso, de "Jina", "jaina", el jinista, pues en castellano -ismo es sufijo de derivación, que se agrega a la raíz, no al derivado, como "tomista" o "escotista".

Con esto cerramos la presentación de obras sobre el hinduismo en general (abarcando con este término también la época védica). Para un estudio más profundo habrá que orientarse hacia obras en otras lenguas: citemos la de Louis Renou, *L'Inde classique*, 3 volúmenes, París, 1949, o la más breve de F. Challaye, *Les Philosophes de l'Inde*, París, 1956, encarada desde el punto de vista filosófico. En cambio no nos convence el importante trabajo de H. Zimmer, *Les Philosophies de l'Inde*, París, 1953, debido a su actitud apologética, que empaña el indudable mérito del libro.

\* En este libro <sup>6</sup>, pulcramente editado, no se hallará un estudio objetivo, como los anteriores, sino un testimonio personal, pleno de vida y de sereno entusiasmo, de un discípulo alemán del místico hindú Rámana Maharshi, fallecido el 14 de abril de 1950 tras una existencia excepcional. Los diversos capítulos no siguen un orden sistemático ni cronológico: son reflexiones y recuerdos redactados en épocas distintas, pero una lectura del conjunto nos da una visión unitaria e interesante. Su autor, poseedor de un espíritu inquieto y aventurero, tras diversas experiencias en medios esotéricos europeos, a los que respeta profundamente, conoció las ideas y sobre todo el increíble influjo de Rámana Maharshi, primero a través de testimonios ajenos y luego por una permanencia de algún tiempo en el ashram del místico. Nos relata, con conmovedora sinceridad, su vida en el cenobio, sus experiencias y sus recuerdos. Gracias a los ejercicios y sobre todo a la presencia del maestro, logró el poder eliminar gradualmente todo movimiento de la mente e instalarse en su yo profundo y esencial, sin forma ni determinación, pleno de paz y felicidad espiritual. Se repitió en él la experiencia que narran Paul Burton, A. Osborn, y otros tantos europeos, inclusive católicos, que visitaron al místico, que para muchos hinduístas era nada menos que un avatar del Absoluto (el autor, pese a su devoción a Rámana Maharshi, ni siquiera menciona esa exagerada actitud; se trata sólo de un guru, un maestro de vida espiritual excepcionalmente dotado).

---

<sup>6</sup> MOUNI SADHU. *Hacia la paz del hombre*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, 228 págs. y 7 fotografías.

Para un estudio más profundo sobre este místico, será preciso acudir a otras obras, en especial a la de Osborne, que solo conocemos en su versión francesa (París, 1957). Es indudable que las interpretaciones de sus discípulos están mechadas de parcialismo y reflejan las ideas y la formación cada uno de ellos; pero los hechos plantean problemas de gran interés para la psicología religiosa. Aparte del estado místico de Rámana, parece innegable que su sola presencia provocaba un verdadero éxtasis en sus seguidores. Algunos intentos de explicación, desde el punto de vista tomista pueden hallarse en *Quatre essais sur l'esprit*, de Jacques Maritain, París, 1956, traducido en España con el título de *Filosofía y Ciencia*; en *Experiences mystique en terre non chrétienne*, de Louis Gardet, París, 1953 y en *Chemins de l'Inde*, de Oliver Lacombe, París, 1956. La exposición de Jean Danielou, *El Yogi et le Saint*, París, 1948, coincidente con las anteriores, no es aplicable al caso de Maharshi, que explícitamente desecha las técnicas del Yoga, para insistir en una vía puramente interior y amorosa, una especie de bhakti pero inspirada más bien en el Vedanta shankariano que en las doctrinas de Ramanuja. De todos modos queda en pie el hecho de una captación profunda de la propia alma o de la propia existencia, como realidad radical e inefable, perteneciente en cierto modo al orden de lo absoluto.

\* Los estudios del eminente especialista rumano, actualmente profesor en Chicago, no necesitan presentación<sup>7</sup>. Su abundante producción científica, escalonada a lo largo de más de treinta años dedicados al estudio de la historia de las religiones, han hecho de él una de las mayores autoridades en la materia. Sobre el tema del Yoga su versación es singularmente notable: durante tres años fue discípulo en Calcuta del gran hinduista Surendranat Dasgupta; luego vivió por seis meses en el ashram de Rishikesh, en el Himalaya y por fin prosiguió sus investigaciones en Bucarest, París y Chicago.

La obra se divide en cinco capítulos, precedidos de una advertencia preliminar, donde previene contra el abuso que en Europa y América se hace del Yoga, técnica altamente complicada y difícil, y llena de peligros cuando se trata de practicar sin la guía directa de un maestro experimentado. Eliade no se dirige a los curiosos sino a los hombres de ciencia, filósofos, psicólogos, médicos, que se interesan por un fenómeno multisecular, diariamente repetido y que sin embargo plantea incógnitas de harto difícil solución.

El primer capítulo estudia el sentido de esta técnica de contemplación, clásicamente expuesta en el Yoga-Sutra de Patañjali (uno de los seis dárshanas ortodoxos), pero que también tiene formas múltiples, tanto en la India clásica como en la actual. Como doctrina, el Yoga tiene una postura realista (contra el idealismo vedántico o budista): el mundo es real. Sin embargo, como todo pensamiento hindú, desvaloriza el cosmos para insistir en el purusha, el yo profundo, ser verdadero, distinto del mundo sumido en el devenir y raíz de dolor. El purusha (que podría traducirse por "espíritu", pero con las características del átman), solo tiene con la inteligencia, buddhí, relaciones extrínsecas, ya que ésta pertenece al orden de lo fenoménico, de la prákriti o substancia primordial, de tipo material. De ahí la necesidad de la liberación de los "estados de conciencia", para llegar a la captación de sí mismo, moksha.

El segundo capítulo está dedicado a las técnicas. Por supuesto, no detalla los ejercicios, sino su fundamentación. Se basan en la distinción de diversos

<sup>7</sup> MIRCEA ELIADE, *Las técnicas del Yoga*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, 232 págs.

planos mentales: conciencia inestable, confusa, estable o inestable a la vez, fija en un punto y detenida completamente. Todo el esfuerzo yoga estriba en llegar al último estado, mediante el dominio de los torbellinos concientes, tanto concientes como inconcientes. Esta fundamentación es común a todas las formas de Yoga y representa un modo de concebir la vida psíquica antiquísimo, cuyos rastros más elementales ya están presentes en los Veda y que sin duda hunde sus raíces en la prehistoria. Las técnicas han ido evolucionando pero tienen también un núcleo común: la ascesis de orden moral, la limpieza interior y exterior, la meditación, la concentración, el hacer de Dios el fin de todo; pero estos son solo presupuestos, pues la técnica propiamente tal comienza con las ásana posturas, y el control de la respiración. Así es posible llegar a la concentración suprema, a la experiencia del yo profundo.

El tercer capítulo trata de las relaciones del Yoga con el hinduismo. En la época védica el sacrificio constituía el centro de la vida religiosa; pero también la ascética aparece con un valor especial, que pasa luego, en la época brahmánica, a homologarse al sacrificio. Es ahí donde el Yoga —del que hay huellas en el período anterior— se inserta en el hinduismo, como una reacción contra el ritualismo excesivo. En las Upanishads hay un desarrollo amplio del Yoga, con insistencia en el aspecto técnico y experimental, enfrentando la tendencia cognoscitiva que se insinúa claramente en esta época y tendrá primacía en la posterior, especialmente en el Vedanta.

El capítulo cuarto estudia el Yoga en el budismo y el tandrismo. Buddha rechaza al Absoluto (Brahman), al sí mismo, al alma (átman, purusha), sumiendo todo lo real en el flujo doloroso e ilusorio del cosmos. Solo retiene la idea de karma, según la cual toda acción humana es efecto de una acción pasada y causa de otra futura: la liberación de esta ley equivale a trascender el dolor y salir del ciclo de las transmigraciones. Y ello se obtiene con el esfuerzo personal que culmina con la posesión del Nirvana. En este proceso, el Yoga lógicamente tiene una función capital, haciendo experimentar, por pasos sucesivos, la inanidad de todo lo sensible y el valor de la interioridad espiritual. El budismo ha desarrollado las técnicas yoga en forma paralela a las del Yoga clásico. Por su parte el tandrismo, centrado en la fuerza cósmica concebida como principio femenino, también desarrolló las técnicas yogas, como medio indispensable para llegar a la posesión de la fuerza cósmica que convierte al devoto en liberado en vida. En relación con el tandrismo, el Hata-yoga basa las técnicas en una fisiología mística, sólo experimentable por los iniciados, y se ordena a la obtención de un perfecto equilibrio psicosomático. Por fin el Maithuna, erótica mística que culmina con la unión sexual ritual, con retención del semen, se basa en largos ejercicios Yoga, mediante los cuales se adquiere un dominio pleno de las tendencias e instintos.

El capítulo quinto extrae conclusiones. El Yoga aparece como una práctica religiosa típicamente asiática, autóctona, común a todas las formas religiosas emparentadas con el hinduismo. Es el modo de experimentar lo sagrado propio del asiático. No hay huellas del Yoga en la religión irania; apenas es posible hallar algún dato en los Veda; pero sin duda se practicaba en la civilización protohistórica del valle del Indo, en Mohenjo-Daro, como lo revelan los hallazgos de Sir John Marshall. Se trata de una experiencia religiosa arcaica, sin duda prehistórica, manifestación del ansia de todo hombre de unirse a la divinidad, de coincidir con lo absoluto.

Esta obra manifiesta una vez más el amplísimo dominio de su autor sobre el tema: sus observaciones sobre la realidad de los fenómenos yogas y su distinción neta de toda otra manifestación de tipo hipnótico, mágico o psico-

patológico concuerdan con las que recordamos nos hacía otro especialista, Olivier Lacombe, hace una docena de años, en un curso dado en París. También él había vivido en la India y estudiado personalmente el pensamiento hindú y las prácticas yogas, comprobando la realidad de los estados místicos y del total dominio sobre el propio cuerpo a que llegan los hindúes. Para Lacombe todo parece condicionado por el ambiente: una naturaleza increíblemente exuberante, montañas de alturas vertiginosas, vegetación y fauna extraordinarias, calor húmedo desesperante, lluvias interminables y sequías angustiosas, todo hace que el hindú viva aplastado por la naturaleza y trate, inconcientemente, de liberarse de ella con un espiritualismo exaltado y un sistema de vida que si no llega a dominar al cosmos, al menos se identifica místicamente con él.

No podemos asentir —al menos sin aclaraciones— la afirmación que hace Eliade de la pervivencia en el cristianismo de prácticas mágicas. Al menos en el catolicismo y, por lo que hemos podido averiguar, en las iglesias cristianas separadas, las prácticas señaladas no sólo no forman parte del culto, sino que simplemente no existen, a no ser como una extravagancia de tipo particular, rechazada por las autoridades eclesiásticas y el común de los fieles.

\* Una introducción bastante amplia ubica la célebre obrita de Patañjali<sup>8</sup>, codificador clásico del Yoga. Tras explicar la finalidad y los tipos de Yoga, explica la filosofía, de tipo dualista (oposición purusha-prakriti, interpretada como alma-cuerpo), en que se apoya el Yoga, y enumera las diversas interpretaciones de los sutras, anotando en cada caso sus propias observaciones, que nos parecen acertadas, salvo la negación del teísmo del Yoga clásico. El hecho de que Dios no desempeñe una función metafísica esencial en el sistema de Patañjali y de que el liberado no conozca nada acerca de Dios, no autorizan la conclusión de estar ante una postura no teísta. La verdad es que Dios aparece como modelo de perfección, como objeto de meditación y como ayuda efectiva al trabajo de interiorización. Por ello nos parece excesivo dejar la traducción clásica de Ishvara por "Dios" y adoptar la ambigua versión de "Alma Ideal".

Como es sabido, la obrita se divide en cuatro secciones, que los intérpretes han titulado respectivamente "la finalidad" (u objetivo), "el camino", "el método", y "la síntesis". Cada uno se compone de un cierto número de sentencias o máximas ("sutas"), que resumen los puntos capitales del método Yoga, con sus basamentos teóricos y sus consecuencias prácticas. Son frases de gran densidad, que exigen una explicación. El autor de la versión da su interpretación personal, que en líneas generales coincide con las clásicas, aunque a veces prefiera seguir su propia inspiración, no siempre aceptable, a nuestro juicio, como en el caso antes citado del no-teísmo.

\* Aunque esta obra<sup>9</sup> date ya de varios años, creemos interesante el recordarla aquí. Describe la experiencia personal de un monje católico que ha ensayado una adaptación cristiana de la técnica yoga con éxito sorprendente. No se trata, por supuesto, de injertar en el catolicismo la experiencia de los yoguines hindúes, sino de tomar los elementos útiles de una práctica multimilenaria y excepcionalmente eficaz de concentración, y emplearlos en la meditación y contemplación cristianas.

<sup>8</sup> Yoga Sutas, of Patañjali, a new version by Archie J. Bahm, Profesor of Philosophy, University of New Mexico, Alburquerque, F. Ungar Publishing, Co., New York, 1961, 162 páginas.

<sup>9</sup> YOGUIN DU CHRIT, *La Voie du Sience*, Desclée de Brouwer, París, 1956, 140 págs.

El autor aclara que lo que en Occidente se conoce como Yoga es sólo una parte del Hatha-Yoga, una de las formas del Yoga hindú. El Hatha-Yoga es una técnica física, psíquica y moral que tiene por objeto un equilibrio psico-físico-moral, que permita llegar a las formas espirituales del Yoga donde se realiza la conciencia de lo divino. Implica, ante todo, una ascética: no-violencia, veracidad, castidad, pobreza; se prolonga luego en pureza corpórea y espiritual, superación de las preocupaciones de la vida terrena, cierta austeridad de vida, conocimiento de sí y unión con Dios.

Estas aptitudes interiores deben estar íntimamente ligadas con las exteriores, es decir, con una serie de posturas corpóreas que una secular experiencia atestigua ser de la más alta utilidad para equilibrar el ánimo, y un control de la respiración, coordinado con los posturas, que asegura y extiende ese efecto. Culmina todo con la "meditación silenciosa", en la cual el juego de las imágenes y el movimiento discursivo del pensamiento quedan reducidos a su mínima expresión y en muchos casos totalmente suprimidos.

El autor detalla el modo de realizar los ejercicios de concentración, las diversas posturas corpóreas (sólo aconseja catorce) y el control de la respiración. Gracias a estas prácticas asegura haber llegado eliminar las molestas "distracciones" en la oración mental, a poseer una gran facilidad de concentración y aun a sentirse fuerte y vigoroso, aumentando notablemente su resistencia física al cansancio, al frío y al calor. Invita a todos los religiosos y sacerdotes a realizar la misma experiencia, pero sin darle más trascendencia que la de un simple medio para mejor servir a Dios y al prójimo.

•

Pasamos ahora a nuestro segundo tema, el budismo. Frente al hinduismo, es un pensamiento heterodoxo, sin duda emparentado con la religión hindú, pero separada de ella por diferencias notables. Nacido hace veinticinco siglos, es hoy, si no la religión, al menos la forma de vida de casi quinientos millones de personas: solo su extensión temporal y el número de sus adeptos atraen la atención del filósofo, del historiador y de todo el que se interese en actitudes humanas fundamentales. Aparte de esto, sus caracteres extraños, tan alejados a nuestros hábitos mentales, lo hacen singularmente atractivo: profundamente religioso, configura, sin embargo, más una filosofía que una religión; admitiendo dioses, puede, en rigor, considerarse como una forma de ateísmo; después de haberse transformado muchas veces en el curso de su dilatada evolución histórica, conserva nítidamente su fisonomía clásica; pese a haber recibido, al ser transplantado de un suelo a otro, la impronta de variadas civilizaciones, no ha diluido su unidad esencial.

Estas características hacen muy difícil la presentación del budismo a mente occidentales. Sin embargo hay algunas exposiciones recomendables.

Pese a las limitaciones naturalmente impuestas a una obra de exigua dimensiones como la presente,<sup>10</sup> el autor ha logrado su objetivo: estamos ante una buena introducción al budismo, breve y esquemática, pero clara, amena y completa.

La primera parte, dedicada a la India prebúdica, nos da una visión del marco histórico cultural que condicionó el budismo primitivo: los Vedas, los

---

<sup>10</sup> H. AVRON, *El Budismo*, Fabril Editora. Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1961, 147, págs.



Brahámanas y Upanishads; pasa luego al siglo VI a. C., que vio nacer la heterodoxia dentro del hinduismo: el Samkhya y el Jinismo, movimientos reformistas similares al iniciado por Buddha. Todo el cuadro está interiormente animado por las grandes doctrinas hindúes: la identificación del átman (yo), con Brahman (lo Absoluto); el dogma de la transmigración (samsara) y la ley del karman.

La segunda parte trata de Siddharta Gautama, el Sakyamuni que tras una experiencia juvenil del dolor y de una vida ascética inútil, logra la iluminación interior que lo convierte, por una experiencia de lo Absoluto, en Buddha (iluminado), dedicándose, desde el célebre sermón de Benarés, a una vida de predicación continua que clausura su entrada en el Nirvana. Analizan las doctrinas búdicas: las Cuatro Nobles Verdades, entendidas por el autor como una ontología (la primera), una fenomenología (la segunda y tercera) y una ética (la cuarta): 1) todo lo que existe está sujeto al dolor; 2) el origen del dolor reside en los deseos humanos; 3) la supresión del dolor proviene de la supresión de los deseos; 4) el método moral para llegar al nirvana es la extinción de todo deseo.

En realidad todo se resume en el tema del dolor y del mal, resuelto por la no-substancialidad de yo, la identificación entre dolor y existencia, el querer vivir como causa del mal y por fin, la indiferencia total, culminación del Octuple Camino de la Virtud. La liberación de la metempsícosis se logra sólo por la entrada en el Nirvana; el Yoga tiene una función indispensable en la vida espiritual del monje budista. Por fin el autor expone la organización eclesial, la vida monástica de los "convertidos" y la vida laical de los "simpatizantes" que con sus limosnas posibilitan la vida de los monjes; las ceremonias de ordenación, la confesión pública de faltas, las peregrinaciones, el culto a las imágenes y las monjas.

La tercera parte estudia la historia del budismo: el Hinayana, "Pequeño Vehículo", atenido a la letra del Canon Pali que fijó, por obra de los tres primeros Concilios, la enseñanza de Buddha; el Mahayana, "Gran Vehículo", nacido a principios de nuestra era como reacción contra el egoísmo de la doctrina primitiva, para dar lugar al ideal apostólico del bodhisattva, que renuncia a entrar en el Nirvana para ayudar a los demás a alcanzarlo, basándose en una dudosa tradición oral que se fija en el Canon Sánscrito. Junto a este ideal aparece cierto teísmo: se admiten los dioses locales y hasta un Absoluto, que sería un Buddha primordial del cual, por emanaciones sucesivas brotarían otros buddhas, hasta Gautama, uno de los buddhas humanos. Por fin, en el siglo VII de nuestra era aparece el "Vehículo Tándrico" (o de Diamante), mezclando a las ideas búdicas una serie de prácticas mágicas y esotéricas, y convirtiendo la oración en repetición mecánica de fórmulas, y hasta rindiendo, en una de sus formas, el shakkismo, culto a diosas.

La exposición concluye con una revisión de la evolución del budismo en la India, donde casi ha desaparecido; en Ceilán, Birmania, Siam y Camboya, deteniéndose en el lamaísmo tibetano, idolátrico, el budismo chino, mezclado con confucionismo y taoísmo, y el japonés, donde parece tener vitalidad.

Destaquemos la objetividad del autor, que ha sabido mantenerse constantemente dentro del marco histórico, haciendo ver con claridad los valores positivos y las contradicciones de esta robusta y curiosa actitud filosófica-religiosa. La brevedad del trabajo lo ha obligado, como es lógico, a muchas simplificaciones; pero a pesar de ello el cuadro general es, como dijimos, claro y objetivo.

\* Occidente conoció el budismo por obra de misioneros católicos, jesuitas, franciscanos, capuchinos, que lo encontraron en el Japón, la China y el Tibet.

Si durante mucho tiempo pareció constituir un fenómeno filosófico-religioso original, fue Occidente quien descubrió su origen hindú. Los budólogos europeos lograron rastrear las posiciones fundamentales del budismo primitivo: la ley tradicional, dharma, que lo rige todo; el karman, como acto que arrastra su consecuencia; la equivalencia de los dioses brahmánicos con los "Buddhas de confesión"; el loto como signo sagrado; el uso del Yoga; todo este complejo hace del budismo una rama divergente, pero rama al fin, del hinduismo.

El autor<sup>11</sup> se inclina a ver en Buddha un yoguín como los que abundaron y abundan en la India, de tendencia agnóstica, que logró éxito en su predicación, fue combatido por la novedad herética de su doctrina y creó una escuela de pensamiento que el tiempo se encargó de revestir con el ropaje de una religión. Hoy ya no existen dudas sobre la existencia de Shakyamuni, y aun sobre los rasgos principales de su vida, ampliamente mitificada pero no por ello menos real. Descubrimientos recientes han ido aumentando los indicios que impiden hacer de Buddha una simple leyenda. Pero es también cierto que el cuerpo de su doctrina, celosamente guardado por sus discípulos, sólo fue fijado por la comunidad búdica años después de muerto el maestro.

En lo esencial, el budista acepta vivir conforme a cinco preceptos: no matar, no mentir, no robar, no fornicar, no embriagarse; los monjes tienen siete; los anteriores más pobreza y castidad absolutas. En realidad no hay distinción fundamental entre laicos y monjes: sólo que éstos están ya cerca de su salvación y aquéllos aún no. Porque ante todo el budismo es un camino de salvación abierto a todos. Quien se crea llamado a la perfección puede abandonar el mundo, tomar hábito de monje y, en una ceremonia de "ordenación", emitir sus votos de mendicante (que no son perpetuos, pues se puede dejar de ser monje cuando se quiera). El laico participa de los méritos de los monjes al ayudarlos con sus limosnas.

La doctrina budista fue fijada por los primeros Concilios, cuyo lugar y fecha de realización son dudosas, lo mismo que su carácter ecuménico (lo más probable es que fuesen concilios locales). Ellos fijaron el canon de los libros sagrados; el Canon Pali es el más homogéneo, y en base a él se ha considerado clásicamente la fisonomía del budismo primitivo. El núcleo central de la doctrina son las Cuatro Nobles Verdades sobre el mal y el dolor. Pero esto no significa que el budismo sea una postura de resignación taciturna; todo lo contrario, es una actitud de júbilo triunfante ante la supresión del mal y del dolor en uno mismo y en los demás. La cadena de las Doce Causas desarrolla las fases del proceso originante del mal y del dolor, a partir de una agnoia, la avidyá, "ignorancia", ser ilusorio que intenta ser realidad. La comprensión de este proceso llevó a Buddha a su iluminación.

Como nociones búdicas típicas el autor destaca la "momentaneidad"; no hay ser permanente, sino momentos en continuidad. Las cosas se componen de agregados de elementos. Así el hombre es unión de forma, cuerpo, sensación, percepción, conformación y conciencia, que las diversas escuelas budistas han subdividido diversamente. La ley del karman se une en el budismo a la libertad: es posible obrar contra el karman y es posible también el arrepentirse y anular así la sanción inmanente. Pero la principal novedad es la negación del alma o del yo como realidad permanente: sólo hay continuidad de estados fenoménicos. La misma transmigración tiene un nuevo sentido: no es iteración sino corres-

<sup>11</sup> J. R. RIVIERE, *El Budismo*, en *El Pensamiento Filosófico de Asia*, Gredos, Madrid, 1960, pp. 146-233.

pondencia con una existencia anterior. Por fin, se niega el Brahman, que no tiene lugar en este fenómenismo agnóstico.

Las escuelas que siguen más estrictamente la doctrina primitiva se reúnen en el "Pequeño Vehículo", Hinayana. Admiten clases en los fieles, según su santidad: sólo los monjes no renacen, ni en los mundos inferiores, ni en este mundo, ni en el mundo de los dioses. Pero sobre ellos están los perfectos, Buddhas individuales; y sobre los Buddhas individuales, los Buddhas universales.

Más importante es el grupo de escuelas Mahayana, el "Gran Vehículo". La noción de santidad se transforma: no basta la liberación individual, hay que trabajar por la salvación de los demás, como lo hizo el propio Buddha. El budismo Mahayana desarrolló ideas filosóficas: hay en él diversidad de tendencias, ya realistas, ya fenómenistas. Pero la noción fundamental es la de Boddhisattva, el que relega su propia entrada en el nirvana para ayudar a los demás a llegar a la perfección. El Boddhisattva pasa por grados hasta convertirse en un Buddha; pero a la vez el Buddha histórico pasa a ser un dios, encarnación del Buddha primordial. Los diversos sistemas complican las relaciones entre los Buddhas, a partir del primordial; unos derivan de otros, casi siempre por emanación.

La "Vía Media", Madhyamaka, proviene del Mahayana. Niega la realidad substancial de las cosas; la nada es el principio de los seres; todo es vacuidad. Así se comprende, dicen, la irre realidad del dolor. Esta posición lleva lógicamente a un "silencio místico": la única verdad es el silencio.

La escuela Tathatá niega la vacuidad universal, oponiéndole una ontología positiva. La tathatá, origen de los fenómenos, no es el no-ser, pero tampoco es el ser: es lo absoluto afirmándose como conciencia. La posterior evolución de esta noción llevó a la doctrina de los tres estados o "cuerpos"; que componen la realidad: el físico (sensible), el goce (reino de los Boddhisattvas) y el de la ley (fuente de salvación), los cuales no son sino tres manifestaciones de la tathatá, que, a su vez, se identificaría, para algunos autores, con el Buddha primordial.

La escuela Yogachara por su parte presenta una gnoseología típicamente inmanentista. Los fenómenos sería una creación de nuestra mente: no conocemos, afirma, sino nuestros estados mentales, que exteriorizamos, como el que sueña y cree que sus imágenes le son exteriores. Este idealismo comprendió muy bien el peligro del solipsismo que se cierne sobre todo subjetivismo y lo eludió sosteniendo la noción de álaya, fondo común que une a todos los seres.

La cosmología budista tiene el sentido de marco de los seres vivientes: réprobos, animales, almas en pena, asuras y dioses necesitan un ámbito cósmico específico. La lógica budista tiene muy poco parecido con la griega: se trata en ella de aprehender atributos de una misma substancia percibiendo intelectualmente uno a través de otro. Por fin, la noción culminante de nirvana, que no ha entenderse como "nada", sino como la extinción (eso significa el término) de todo dolor, de todo mal y de toda ilusión. Llegar al nirvana no debe equipararse a la aniquilación, sino a la liberación de ataduras y miserias, y por lo tanto de límites y de determinaciones.

El budismo tántrico, la "Vía de Diamante", desarrolló el aspecto devocional y cultural, junto con la idea de energía cósmica personificada por diosas, a la vez que técnicas de contemplación de estilo Yoga, que llevan a comprender vivencialmente que el yo se identifica con Buddha, que a su vez no es sino un aspecto de la Madre primordial. Es en algunas de las sectas tandristas donde han florecido las prácticas sexuales del erotismo místico, los ritos mágicos y los molinillos de oraciones.

En cuanto al budismo chino, que tuvo amplio desarrollo, tuvo también un cariz especial, al mezclarse con ideas taoístas y confucionistas. El autor concluye su estudio con una interesante referencia al arte budista.

Sin soslayar el aspecto religioso —sería imposible— este trabajo meritorio busca sobre todo los aspectos de mayor interés cultural y filosófico. Sólo una observación podríamos hacerle: creemos que sería útil que la noción de nirvana fuera estudiada tal como aparece en el budismo Hinayano y ubicada al principio de la exposición, no al fin de la presentación del budismo Mahayana.

\* Este importante trabajo <sup>12</sup> nos da un panorama del estado actual de las investigaciones budológicas. Como el dedicado al pensamiento hindú, que reseñamos antes, se trata de un estudio más técnico que los anteriores y supone en el lector cierta preparación en el tema.

La investigación sistemática sobre el budismo comienza a fines del siglo pasado. Desde entonces se han descubierto fuentes, monumentos, datos insospechados; se ha ido aclarando la fisonomía del budismo primitivo (o mejor, precanónico) y de sus formas derivadas, se ha dejado definitivamente establecida la historicidad de Siddarta Gautama, el Sakyamuni, y se han confirmado los rasgos principales de su biografía: descubrimiento de la existencia como dolorosa, vida eremítica, renuncia a las ascesis, iluminación, sermón de Benares, cuatro nobles verdades, formación de la comunidad. La tradición habla de un concilio reunido tras la muerte de Buddha, donde se habrían fijado dos “cestas” o colecciones de preceptos y sermones búdicos, y de un segundo, más numeroso, que no logró unificar las tendencias divergentes de los antiguos y los nuevos budistas y que habría tenido lugar cien años más tarde, en Vaisali. Por fin un tercer concilio, el más célebre, es el de Pátaliputra del año 245 a.C. donde quedó fijo el Canon Pali, de las “tres cestas”, por el agregado de una “cesta” doctrinal.

Durante muchos años se consideró al Canon Pali como la fuente más antigua y autorizada del budismo. Pero investigaciones posteriores, sobre todo en manuscritos chinos, tibetanos y turquestanos, han revelado la existencia de otros cánones; el Canon Pali solo representa una escuela, y no la más importante. En Nepal, por otra parte, se han conservado textos sánscritos bastante divergentes de los pali, que presentan un budismo con características distintas a las de los cánones. Por fin, la corriente Mahayana, basada en una interpretación más profunda de los textos clásicos o en revelaciones secretas de Buddha, abre una brecha importante y da una nueva fisonomía al budismo, originando a su vez, en el siglo VII d.C. el Vehículo de Diamante, tándrico. Entre las tres grandes formas del budismo, divididos a su vez en escuelas, hay choques y simbiosis, al punto de convertir al budismo en una colección de religiones de orígenes comunes.

El budismo Mahayana se expandió hacia Indochina y Birmania; asimismo penetró en la China y en Corea. El Hinayana sólo conquistó Ceilán; más tarde pasó a Birmania por obra del rey Anuruddha. En el Tibet el budismo penetró en el siglo VII de nuestra era, mezclándose con la religión autóctona. Pero en la India fue perdiendo fuerza precisamente en esa misma época, hasta terminar por desaparecer. En cambio en Japón, donde llegara en el siglo VI, no sólo es pujante, sino que la especulación teológica es activa y profunda.

---

<sup>12</sup> C. REGAMEY, *El Budismo Indio*, en la obra colectiva *Cristo y las Religiones de la Tierra*, B. A. C., 1961, vol. III, págs. 213-287.

Clásicamente se consideraba al budismo Mahayana una forma tardía y bastarda de la religión atea predicada por Buddha. Pero la crítica del Canon Pali realizada por Minayeff demostró que el canon está compuesto en épocas muy diversas; y el descubrimiento de los edictos del emperador Asoka, del siglo III a.C., en los cuales se evidencia que la preocupación fundamental del soberano era propagar el budismo, enseñando sus doctrinas y preceptos, nos permite afirmar que el Canon Pali es posterior al siglo III y que no conserva la tradición primitiva en puntos fundamentales. De ahí que la investigación angloalemana haya emprendido la tarea de depurar el Canon Pali de elementos tardíos, reconstruyendo así el budismo primitivo. Por el contrario los investigadores rusos han estudiado la escolástica budista china, tibetana y japonesa, llegando a penetrar mejor el sentido de muchas nociones clásicas: para ellos el budismo primitivo es el Hinayana. Actualmente los especialistas franceses y belgas, y algunos ingleses, prefieren el estudio total de las fuentes, sin dar sino resultados provisorios por el momento.

Lo cierto es que el budismo primitivo no parece ser el delineado por la budología angloalemana, frío, sin culto, ateo, orientado a la posesión del nirvana, noción abstracta y oscura: sería inexplicables que tal doctrina pudiera atraer las masas populares indias no solo porque los indios estaban habituados a la exuberancia del culto brahmánico, sino sobre todo porque toda religión necesita un culto y una doctrina. Por ello la escuela francobelga prefiere ver en el budismo precanónico tendencias diversas y paralelas; la monacal, severa, que más tarde cristaliza en el Pequeño Vehículo, habría prevalecido al principio; pero más tarde la tendencia laical se habría impuesto, dando aun más tarde origen al Gran Vehículo.

Frente al brahmanismo oficial, el budismo representa una reacción de protesta contra el ritualismo y el exclusivismo clasista. Se basa en elementos conocidos y aceptados, pero les da un sentido nuevo y los supera con la introducción de elementos éticos y espirituales, orientándolo todo a la salvación. Para salvarse no es preciso la nobleza de origen, ni el misterioso ritualismo sacerdotal, sino el mérito personal. El budismo primitivo no es escéptico, sino, en todo caso, agnóstico en todo lo que no se refiera al fin último de la vida, la liberación. Buddha prefería despreocuparse de discusiones teológicas y centrarse en lo único necesario, la salvación. Pero vio que la transmigración y la doctrina del karman, que aceptó sin reservas, no se conciliaban con el complejo de las castas. Si el alma transmigra, el cuerpo y con él el nacimiento, y por lo tanto las castas, carecen de valor.

Al parecer el budismo primitivo admitía tres esferas de existencia, la del deseo (donde se ubican los infiernos, el mundo de los fantasmas, el mundo físico, los animales, hombres y dioses inferiores), la de los dioses (con cuerpo de luz), y la de la ley (cima del cosmos). Semejantemente, el hombre está compuesto de cuerpo, sentidos y conocimiento; este último es una parcela de la "ley" (término que en Buddha significa la realidad imperecedera). Es esta partícula la que renace en la metempsicosis; todo el objeto de budismo es liberarla de este renacimiento. Hay diversos grados de salvación: todos pueden llegar a la cima, donde ya no se renace más, pero de hecho sólo los monjes santos lo logran; los laicos pueden renacer en paraísos diversos, pero agotado el fruto de sus méritos vuelven a este mundo.

La misma noción de karman tiene en el budismo un sentido especial: no se trata de un determinismo mecánico, sino de la consecuencia de una acción intentada: lo que importa no es el acto, sino la intención que se ponga en él.

Y para llegar a dominar la intención y todo el continuo devenir de esta vida, adopta las prácticas de un ascetismo moderado (no matar, no robar, no mentir, no beber, no fornicar) que en los monjes se hace más severo, pero sin caer en mortificaciones extenuantes ni pretender el dominio total del cuerpo que propugna el Hathayoga. Basta al monje llevar vida austera, guardar el celibato y entregarse a la meditación. Aquí nuevamente aparecen las técnicas Yoga. La meditación búdica tiende, como el Yoga, a suprimir las sensaciones, las imágenes, luego los conceptos, y por fin la dualidad entre el yo y el no-yo.

El autor aborda aquí temas discutidos: sostiene que el budismo primitivo no habla ni de inexistencia del alma, ni niega a Dios, ni tiene ideal del nirvana. En cuanto al yo, en el Canon Pali hay claros pasajes donde se sostiene que el conocimiento (elemento central de cada hombre) el eterno y transmigra; el ateísmo es fruto de una especulación posterior, propia del budismo hinayana, racionalista y ajeno al sentir de las masas; todos los indicios lleva a pensar que el pueblo creía en Buddha como en un personaje divino, al cual daba culto y concebía, no como creador o juez, pero sí como eterno y omnisciente, como un tathagata, un ser divino encarnado. En cuanto al nirvana, no hay rastros de él en los textos primitivos y sin duda es una noción demasiado abstracta para pertenecer al budismo precanónico.

El Pequeño Vehículo subraya un aspecto del budismo primitivo: el desarraigo del mundo, que antes era solo una consecuencia de la actitud de búsqueda de la salvación, se convierte ahora en condición indispensable. Aparece así una vida monástica severa que busca la impassibilidad y huye de todo lo que pueda significar sentimiento. Y como la búsqueda de la liberación no puede sino significar amor a sí mismo, es decir, caer en una pasión, que no puede combatirse con el odio a sí mismo, porque también es pasión, se resuelve el problema por la teoría de la impersonalidad o vacuidad: no existe un alma permanente, sino un continuo flujo de instantes. Los teólogos hinayanas han visto la oposición entre lo Absoluto (Brahman) y el yo (átman), que a su vez por una parte participa de lo Absoluto, pero por otra se mueve en el plano de lo mudable y contingente, y han resuelto el problema eliminando el átman. Todo ser se compone de un conjunto de elementos perecederos; sin embargo cada hombre puede decirse que reproduce a otro, ya sue ha sido configurado por otro, es decir, por aquel que en la cadena de causas y efectos (karman) ha causado su ser. Por último, en esta escuela aparece la noción de nirvana. Se trata de un concepto postulado por la absoluta distinción entre lo contingente y lo absoluto, sostenida por la escuela. No es posible que lo contingente penetre en lo absoluto, ni viceversa; de ahí que el nirvana sea un estudio de liberación, pero no un absoluto positivo. Contemplado desde el punto de vista de la contingencia, no es posible decir nada del nirvana; pero no significa esto que sea la nada, ni siquiera la supresión de la conciencia, sino del sufrimiento y del mal.

El Gran Vehículo, tenido por mucho tiempo por una desviación del budismo auténtico, se presenta hoy, a la luz de las investigaciones recientes, como la concreción de tendencias primitivas, pero de tipo laical, que una larga evolución dio cuerpo e hizo imponerse. El rasgo fundamental es la aceptación de la teoría hinayanista de la irreductibilidad de lo absoluto y lo contingente. Así surge la posibilidad de que todo hombre, monje o laico, llegue a ser un Buddha viviente. En este planteo lo absoluto no solo no es inaccesible al conocimiento, sino que es lo único que vale la pena conocer; frente a él lo físico aunque real, es maya, ilusión.

Como consecuencia, todo el mundo debe salvarse; la salvación no es asunto personal, sino colectivo. Cada budista debe ayudar a los demás a liberarse del dolor y la ilusión. Esta labor la realizará a través de multitud de reencarnaciones, antes de entrar en el nirvana, y antes, por lo tanto de llegar a ser un Buddha. El que está "en camino" de ser un Buddha es el bodhisattva.

El autor entra en el estudio de las peculiaridades de las escuelas filosóficas mahayanas. Anotemos sólo que en ellas aparecen las posturas clásicas: un relativismo, en la doctrina madhyamaka, que hace de todo un tejido de relaciones, concibiendo al nirvana y al Buddha como lo único absoluto, y un idealismo, en la doctrina vikiñánavada, que admite un substrato común a los seres, el álaya, de índole subconciente.

El Vehículo de Diamante, aparecido tardíamente, puede, sin embargo, según las investigaciones recientes, reclamar antigüedad: muchos de sus elementos existían ya en el budismo primitivo. La ayuda de los dioses y de las fórmulas mágicas o al menos eficaces tenían un papel muy secundario, pero existían en épocas remotas, en el budismo precanónico. Pero en el tandrismo adquieren un lugar decisivo, lo mismo que las uniones sexuales místicas, con retención del semen, símbolo del retorno a la unidad primordial. Según el autor, la difusión del tandrismo habría sido una de las causas principales de la desaparición del budismo en la India.

En este trabajo observamos el especial interés que presenta la discusión de las diversas teorías de los budólogos contemporáneos en las cuales no podemos detenernos, pero que ayudan al menos a dar una idea de lo viviente que es esta disciplina.

\* Con esta obra <sup>13</sup> dejamos el campo de la exposición histórica del budismo para entrar en el de la presentación proselitista de la doctrina. La Sra. Beatrice Lane de Suzuki es una budista norteamericana, casada con el pensador japonés Daisetz Suzuki, autor de diversas obras sobre el Mahayana.

La obra se divide en dos partes: en la primera expone los orígenes del Mahayana y sus teorías fundamentales: el nirvana, los tres monjes y los laicos. la salvación; luego las fiestas y ritos, la meditación, los monjes y los laicos. La segunda parte reproduce extractos de los más importantes sutras del budismo Mahayana, ordenados temáticamente. Como conclusión se resumen algunos datos sobre el budismo japonés, sobre la ética budista, sobre su arte, y la obra se cierra con una bibliografía seleccionada. Aunque la exposición es objetiva, el clima general de la obra difiere notablemente del de las reseñas anteriormente: aquí se trata de una budista que desea presentar apologeticamente su religión. Su actitud es perfectamente legítima, pero salta a la vista qué distinto es un estudio histórico y filosófico de una prédica proselitista, por sincera y bien inspirada que esté.

\* Las características de la obra anterior se repiten aquí <sup>14</sup> con mayor agudeza, pues ya no se trata sólo de una exposición proselitista, sino también de un planteo de oposición a otras formas de budismo. El estilo de Humphreys, típicamente inglés, lleno de soltura y sentido del humor, amengua notablemente la impresión de estar ante un budista lleno de celo, no sólo por su actitud

<sup>13</sup> B. LANE SUZUKI, *Budismo Mahayana*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, 197 págs.

<sup>14</sup> CHRISTMAS HUMPHREYS, *Budismo Zen*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, 210 págs. y 16 fotografías.

religiosa, sino por su secta. Hasta en ciertos momentos parecería no tomar en serio lo que dice. Sin embargo él mismo nos previene que se trata sólo de un modo de explicar lo inexplicable. El budismo Zen procede de una escuela Mahayana, creada en la China por el patriarca indio Bodidharma. Niega que la palabra pueda expresar la verdad —lo que hace inútiles los libros—, y se transmite personalmente, por una especie de comprensión mutua entre maestro y discípulo. Insiste sobre todo en las prácticas de meditación y sostiene que se puede llegar más o menos fácilmente a la iluminación. No se preocupa por las doctrinas, sino por la práctica; no adora a Dios, ni tiene culto ni sacerdocio; su monaquismo es bastante amplio y no exige celibato. Internamente está dividido en multitud de sectas: en el Japón, donde más ha prosperado, pasan de cincuenta. El autor cree que el budismo Zen —al que ni siquiera se atreve a llamar religión— es lo que Occidente necesita, como sucedáneo del cristianismo. Creencia que, como se sospechará, no compartimos.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

\* Entrar en contacto con el hinduismo supone el esfuerzo, necesario y fructífero, de sumergirse en el universo de una forma mental que poco tiene de común con lo que estamos acostumbrados a suponer bajo el rótulo de "filosofía".

Un requisito ineludible para captar el sentido íntimo y real de lo que es el pensamiento hindú (aunque no todo el pensamiento de la India) es el conocimiento de dos características fundamentales que están supuestas en toda la historia de los *darsanas*: 1) La filosofía no ha tenido nunca un fin en sí misma; es un simple instrumento que en cierto punto debe dar paso a la *gnosis*, a la verdadera *sofía*; 2) El conocimiento mismo, tanto el que pueda lograrse por los caminos del pensamiento como el que provenga de otras fuentes, es eminentemente soteriológico. Lo verdaderamente importante es la liberación de los caminos del cambio, la superación de la acción, la perfección de la *gnosis*. Todos los sistemas y todas las corrientes se desenvuelven dentro de este marco.

El desarrollo de esos sistemas es lo que tiende a presentar en forma esquemática el libro del P. Gathier<sup>15</sup>. Para ello ha dividido su estudio en cuatro partes fundamentales: a) las fuentes del hinduismo: los orígenes raciales, las primeras manifestaciones (los Vedas y los Brahmanas), los tratados "ortodoxos" (Aranyakas y Upanishads) y los sistemas "heterodoxos" (Jainismo y Budismo), acabando esta rápida ojeada con un capítulo dedicado a la aparición de la *Bhakti* o religión del amor, de tinte principalmente ético; b) los filósofos: Sankara, el metafísico del hinduismo, y su *advaita-vada* o teoría de la "no dualidad"; Ramanuja el opositor por excelencia de Sankara, que retoma y sistematiza la *Bhakti*; los principales sucesores de Ramanuja; y por último, la Mīmāṃsā, el Nyaya y el Vaiśeṣika; c) el Samkhya y el Yoga, probablemente lo más difundido (y lo menos entendido en su misma difusión) del pensamiento hindú; d) los aspectos modernos del hinduismo: el hinduismo popular y el neo-hinduismo o reacción para revalorizar y pulir los sistemas heredados de la antigüedad hindú.

El libro tiene virtudes y valores que debieran constituir un ejemplo para todo el que quiera dedicarse en algún forma a la publicación de este tipo de obras: claridad, sencillez y seriedad al mismo tiempo, y dos características real-

<sup>15</sup> E. GATHIER, *El Pensamiento Hindú*, Buenos Aires, Troquel, 1963.



mente notables: un glosario de palabras preciso y parco, y un índice bibliográfico ordenado por temas.

Una obra de introducción, que no pretende incluirse entre los tratados científicos sino servir de primera guía para penetrar en un mundo desconocido, debe cumplir condiciones difíciles de conciliar entre sí: la mayor claridad posible unida a una concisión casi esquemática y a una simplicidad poco menos que escolar. Y en la reunión de estos tres caracteres es donde hallamos algún lunar al libro. En ocasiones, a fuer de conciso peca de oscuro; algunos datos, sacados de su contexto natural y sin explicación previa de ninguna especie, resulta ininteligible al lector no familiarizado con el tema. Aunque, debemos confesarlo, a la oscuridad del texto contribuyen en buena parte la traducción y la tipografía. Nada digamos de expresiones como "draviniano" y "jinismo" que pueden ser aceptadas o discutidas como puntos de vista (por más que en el texto aparezca, junto a "jinismo", la expresión "jainista"); pero ante frases como las siguientes uno queda perplejo: "El individuo humano actúa, se admite, tiene una responsabilidad." (p. 27). "El rechazo de la inspiración de los Vedas aparece ... en ... el Jinismo y el Budismo. Ambas tienen puntos en común: más autoridad de los Vedas, por lo tanto más sacrificios, y negación de la autoridad del Brahmán..." (p. 35). No quiero multiplicar las citas.

De la segunda traducción, de los textos que forman la antología, sólo queremos señalar que en algunos casos nos parece desvirtuar el sentido primitivo de los mismos. Por otro lado, no hay que pasar por alto el valor de una selección como la que se incluye en la obra del P. Gathier.

En resumen, nos parece una excelente iniciativa de la Editorial Troquel el encarar la publicación de este tipo de libros, aunque no siempre los títulos que ponga en circulación cumplan el ideal de texto, traducción, tipografía y presentación que desearíamos ver realizados.

OMARARGERAMI

Instituto J. N. Terrero - La Plata

APÉNDICE. Consignamos en este apéndice la aparición de algunos títulos que habrán de interesar, sin dudas, al lector. La editorial *Dover Publications Inc.*, de New York, se propone reeditar la mayoría de los volúmenes de la conocida colección *The Sacred books of the East*, que bajo la dirección del otrora famoso orientalista Max Müller editara, hacia fines del siglo pasado, la Oxford University Press.

Los volúmenes hasta ahora aparecidos son, en el actual orden cronológico y consignando primero el nombre del traductor:

JAMES LEGGE, *The Texts of Taoism*, 2 vols., 1962; incluyendo: *The Tao Te Ching of Lao Tzu*; *The Writings of Chuang Tzu*; *The T'ai Shang Tractate of Actions and their retributions*; recogiendo en ocho apéndices otros tantos breves textos y/o notas sobre el tema.

MAX MÜLLER, *The Upanisads*, 2 vols., 1962, comprendiendo los siguientes Upanisads: *Chandogya*, *Talavakara (Kena)*, *Aitareya*, *Kausitaki*, *Vajasaneyi (Isa)*, *Katha*, *Mundaka*, *Taittiriya*, *Brhadaranyaka*, *Svetasvatara*, *Prasma y Maitrayani*.

GEORGE THIBAUT: *The Vedanta Sutras of Badarayana, with the Commentary by Sankara*, 2 vols., 1962.

JAMES LEGGE, *The I Ching. The Book of Changes*, 1963.

T. W. RHYS DAVIDS, *The Questions of King Milinda*, 2 vols., 1963.

H. KERN, *Saddharma-Pundarika or The Lotus of the True Law*, 1963.

En todos los casos se acompaña a la traducción una *Introducción* (que a veces se acerca a una breve monografía, como por ej. en el volumen dedicado a los *Vedanta* o a los *Upanisads*), notas explicativas y un apéndice donde se consigna el criterio seguido en la transliteración de los alfabetos orientales, tal como se adopta en la colección.

En el volumen dedicado a los *Upanisads*, y que correspondía al tomo I en la secuencia original, aparece además el prefacio general a toda la serie, incluyendo una consideración general sobre la oportunidad de las traducciones y sus dificultades, el programa propuesto, la transliteración adoptada y la pronunciación aproximada de las letras en caracteres romanos que representan el alfabeto sánscrito.

La pulcra presentación editorial, así como el económico precio contribuirá a la difusión de estos volúmenes, ya que si bien se cuenta en español con algunas traducciones (por ej. del *Bhagavad-Gita*, ed. Aguilar, o del *Tao-Te Ching* preparada por el P. Carmelo Elorduy) se trata, lamentablemente, de casos aislados que no alcanzan a llenar las necesidades del interesado en la filosofía oriental. Felicitamos, entonces, a Dover por su decisión y esperemos que la aparición de los próximos volúmenes continúe con el ritmo actual.

J. E. BOLZAN

## EL "TANTALO" DE CATURELLI<sup>1</sup>

Si leer un libro es, siempre, encontrarse con un alma, leer este libro lo es en modo particular; porque, en él, el autor —un joven pero ya notorio profesor de filosofía en la Universidad de Córdoba— ha arrojado, como en un crisol, a a todo sí mismo.

"Para escribir este libro", advierte en el Prólogo, pp. 8 y 9, "me he valido de experiencias las más cotidianas como detenerme ante un quiosco de diarios y revistas..., hablar con la gente más diversa..., dialogar sobre estos temas con mis amigos y mis alumnos, observar a diario lo más tremendamente interesante que existe: Los hombres... Por eso, porque quiero que lleguen al lector como espontáneamente aparecieron, tal como nacieron, desde las entrañas de mi espíritu, con dolor y con amor, por eso algunas veces recurro al diálogo, casi a la poesía, al estricto razonar filosófico, a la Teología, al cuento simbólico. Y ahí va pues mi pobre *Tántalo* desgarrado a mostrar a todos su desnuda miseria. Quizá él ayude a tener presente la verdadera realidad del hombre, paradoja peligrosamente suspendida entre el abismo luminoso del Ser infinito y el abismo oscuro de la tiniebla".

Tántalo es el símbolo de la autodestrucción a la cual el hombre inevitablemente llega, cuando pretende apagar la sed de infinito que es connatural a su espíritu, cerrándose en el ámbito de la inmanencia. Tántalo es aquel que ha realizado, en su ser, la completitud de la negatividad, presente en todo hombre: de esta negatividad Caturelli quiere darnos, al mismo tiempo que la explicación teórica, el análisis fenomenológico y la ejemplificación práctica en sus consecuencias actuales.

Es necesario rechazar la falaz proposición cartesiana, por la cual el hombre capta en el pensamiento su propio ser (y el propio ser yo), para descubrir después, con fatigosa deducción, el ser del mundo. Por el contrario, el hombre, en su pensamiento, en su pensar descubre el ser; y, en el ser, descubre a la vez el *yo* y el *tú*; además descubre su *yo*, como apertura al Absoluto. Este triple descubrimiento —del *yo*, del *tú*, del Absoluto— no es una cosa accidental en el hombre sino constitutiva de su ser. Y todavía es posible que el hombre cumpla un proceso de desnaturalización de sí, un proceso que se inicia con la negación del *tú*, continúa con la negación del Absoluto y termina con la negación del mismo *yo*. "Negado uno, se niega al otro y, por eso, negados ambos, es imposible no negar al *yo*... Exaltación del *yo* —negación del *tú*, negación de Dios—, negación del *yo*" (p. 17). Tal es el proceso encarnado de Tántalo: la perenne repetición de un suicidio metafísico.

---

<sup>1</sup> *Tántalo. De lo negativo en el hombre*, Ediciones Asandri, Córdoba, 1961.

Caturelli inicia en este punto, con una investigación rigurosa y genial, la verificación fenomenológica de este proceso metafísico. El primer objeto de su examen es la envidia: este "ver con malos ojos" ("in-video") un "tú", que por obra de esta mirada deviene de golpe un "él", un "otro". Importa notar que el envidioso no asimila, como suponen algunos, el "tú" al objeto, a la cosa: "es algo más terrible: se trata siempre de un "tú" ahora desfigurado porque no es más el tú solícito con el cual se tiene relación dialógica (comunicación)", sino "un tú incommunicable que es un "otro" hostil" (p. 31).

El envidioso bien puede empequeñecer y nivelar este "otro": su presencia le aparece como insuprimible, implacable. El "otro", por un proceso totalmente interno al envidioso, deviene así un "reproche" y además una "amenaza". De tal modo el envidioso se aísla. No se tiene aquí la solicitud fecunda que es posibilidad de coloquio consigo y con Dios, sino la soledad forzosa de la incommunicabilidad. Tal incommunicabilidad no se refiere solamente a los otros, sino también al envidioso mismo: "el envidioso... pone una barrera infranqueable al conocimiento de sí; negado el tú, se niega como yo y entonces se hace verdaderamente extraño a sí mismo" (p. 51-52). Lo cual explica por qué una de las dimensiones de la envidia sea la "agitación": la "inquietud", que es connatural al hombre como aspiración al Absoluto, deviene, en el envidioso, "agitación". El envidioso vive contradiciendo siempre la orientación profunda de su naturaleza metafísica y semejante situación es, precisamente, la "agitación" (p. 72).

La profundización fenomenológica muestra la esencia de la envidia como rabiosa clausura al Absoluto. El hombre, en el acto primario, descubriéndose apertura al Absoluto, se descubre como contingente, como gratuidad, como don. Pero es precisamente esta dimensión del propio ser lo que niega el envidioso: "la envidia... es rebelión contra el absoluto Donante del ser" (p. 75), es rebelión contra Dios.

El análisis cumplido hasta aquí es subsiguientemente confirmado con ejemplos bíblicos, desde Caín a Judas: ejemplos que, por un lado, sirven para ilustrar y por otro sirven para profundizar y articular las precedentes observaciones. Bellísimas, por ejemplo, son las páginas dedicadas a Caín, en las que, entre otras cosas, se distingue entre el "peregrinar" y el "errar"; el uno que indica un viaje terreno hacia una meta ultraterrena, el otro un pasar de lugar en lugar, permaneciendo fijos a la tierra; así que el "errar" (etimológicamente ligado con el "error") implica siempre un "huir": y, por consiguiente, el error de Caín después del fratricidio: "es un andar necesariamente negativo; es un huir del ser, una evasión del ser y de sí mismo, una demoníaca subversión contra él "tú" y, por eso, contra sí mismo y, por eso mismo, contra Aquel que hace que haya ser: Yahvé" (p. 87). Caín deviene, como Tántalo, un símbolo del hombre moderno, que no está radicado en nada, porque ha querido poner su fundamento en sí mismo y, por eso, no tiene ningún fundamento. "Y lo que carece de fundamento carece de sentido. Tal es el significado profundo del mundo de la civilización sin espíritu, de la técnica deshumanizada, de la "planificación" asesina del hombre concreto, propio de la civilización cainita" (p. 88).

El movimiento propiamente fenomenológico del trabajo, es retomado con el análisis del resentimiento. Como advierte la etimología, el resentimiento es un re-sentir una ofensa, el sentirla, a saber, perennemente presente, unida a la incapacidad de superarla, de proponerse otros horizontes. En el resentimiento

está siempre presente un “no-poder-menos-que” (p. 136 y *passim*), un sentido de ineluctabilidad y de impotencia: el resentido, frente a la presencia ofensiva, no puede menos que querer destruirla y, simultáneamente, de darse cuenta de no tener las fuerzas para destruirla. “El mismo acto de re-sentirse es el mismo acto por el cual se siente el deseo de vindicta y la impotencia de cumplirla” (p. 145). De tal modo, el resentimiento es impulso de actividad, que lleva en sí la conciencia de su frustración.

El resentimiento tiene por objeto una persona, pero puede volverse también hacia una clase, hacia una situación, hacia una identidad abstracta; típico, por ejemplo, el resentimiento religioso. En cada caso, el objeto del resentimiento deviene, para el resentido, algo míero que le es monstruosamente inrumbente.

La investigación prosigue con el examen de la maledicencia y de la murmuración, medios normales de los cuales se sirven la envidia y el resentimiento. Con estos llega al extremo la perversión de la realidad ontológica del hombre; aquí se realiza verdaderamente la conclusión de Sartre en *Huit clos*: “El infierno son los demás” (aquí, p. 186).

Hemos dicho que Caturelli quiere presentar las razones teóricas, el análisis fenomenológico y la ejemplificación práctica de la negatividad del hombre. Esta ejemplificación se concreta en marcar a fuego varios aspectos del mundo moderno, visto como la expresión más notable del cainismo.

Hoy se habla mucho, observa el autor, de “crisis del patriotismo”; pero se debería hablar más bien de “patriotismo de la crisis”. No es que sea sentido por pocos el lazo de unión con la patria; es que tal sentimiento, en los corazones de aquellos que lo profesan, ha asumido un tono deformado y retorcido por obra de las concepciones inmanentistas. El patriotismo “moderno” pretende superar el patriotismo cristiano y ligar al ciudadano totalmente a la nación; así llega a ser un patriotismo pseudo-pagano. Quien lo profesa, así se llame aun cristiano, ha renunciado a Dios; exalta la patria como el hecho naturalmente determinista, como “sangre y tierra”: en último análisis, este patriotismo se resuelve en resentimiento y culmina, al fin, en el sentido de la autodestrucción.

Analizando la situación del pueblo argentino, Caturelli descubre una trama de resentimientos: entre clase y clase social, entre raza y raza, entre individuo e individuo. Y, para el resurgimiento de un patriotismo auténtico, auspicia el renacimiento del espíritu cristiano: “Así, pues, solamente un cristianismo vivido anula el resentimiento y la envidia sociales y políticos y salva el verdadero patriotismo que es amor a esta tierra que nos ha sido gratuitamente dada y, por eso, une con el tú y vosotros próximos que son, precisamente, los com-patriotas” (p. 214).

El autor se detiene después sobre un horrible episodio del cual posee los documentos oficiales redactados por los nazis: la masacre de diez mil ucranianos perpetrada por los rusos en Winniza en 1943. La suerte de estos desventurados, que la Rusia de Stalin destruyó a guisa de fastidiosos insectos y que la Alemania de Hitler pretendía explotar para la campaña propagandística, sugiere al autor dolorosas consideraciones sobre la mentalidad del hombre, enorgullecido de su poder “autónomo”, desvinculado de toda ligazón con Dios: “La exaltación de la razón (autonomía plena del hombre) significa la eliminación del hombre: la instauración del autónomo reino del hombre es, paradójicamente, la destrucción del reino del hombre y del hombre” (p. 228).

Pero el objeto de la polémica caturelliana no es sólo el hombre declaradamente anticristiano: en un diálogo en el cual el interlocutor del autor es un "fray Mamerto", se lanza también contra aquellos que llama "católicos no cristianos"; es decir, los católicos en cuyo corazón Dios ha muerto. El fragmento tiene un desarrollo intensamente dramático y recuerda a veces los furios de Kierkegaard, los espantos de Pascal, y sobre todo los apóstrofes de León Bloy. Caturelli propone en él casi una interpretación paradójicamente cristiana de Nietzsche: el grito, en apariencia pagano "Dios ha muerto", se verifica a la letra si es referido a los "católicos no cristianos", porque, verdaderamente, en sus corazones, Dios ha muerto. Y Zaratustra es, al mismo tiempo, su maestro y su despiadado acusador.

El escrito siguiente tiene un tono más moderado, si bien el análisis es del mismo modo punzante: el autor trata del fenómeno, que él dice típico de la Argentina (pero que nosotros sabemos que está bien lejos de ser sólo argentino) en virtud del cual el título de "doctor" aparece como teniendo en sí algo de mágico, que confiere a quien lo lleva una dignidad también interior.

Las últimas páginas son un sucederse de meditaciones, de cuentos simbólicos, de diálogos, en los cuales aparecen los temas ya tratados con nuevos matices y nuevas profundizaciones. El último fragmento evoca de nuevo, en tono lírico, el "memento quia pulvis es": el hombre que tan fácilmente se embriaga de su poder, no es más que polvo, un átomo de polvo entre pasado y futuro: un átomo de presente que todavía puede abrirse a la esperanza ultraterrena y hacerse así "bendito polvo que resucitará el amor" (p. 283).

En el trabajo de Caturelli existen largos trozos —especialmente en los primeros capítulos— en los cuales prevalece el análisis objetivo y el razonar estricto; pero después existen otros en los cuales las vibraciones de un alma plena de emoción, de indignación, de amargura, se traducen en arrojados y en efusiones más líricas que filosóficas: y son precisamente éstos los que dan, en definitiva, el "tono" al libro. Resalta en ellos una tan implacable voluntad de sinceridad que se comprende que alguien haya podido decirle al autor (y él mismo lo narra en el Prólogo, p. 7): "A usted van a matarlo en la calle".

Un libro de esta estructura es ya difícil de resumir: resulta casi imposible ponérselo al frente para juzgarlo con fría objetividad.

Tentaremos aun algunas observaciones. Ante todo, una observación estilística: Caturelli escribe siempre solicitado por un sentimiento intenso y, por tanto, sus períodos están siempre cargados de *pathos*; aun pensamos que si las bellísimas investigaciones sobre la envidia, el resentimiento y la maledicencia hubiesen sido más escuetas y secas hubiese podido ganar en incisividad sin perder su precisión analítica.

Pasando después de cuestiones de forma a cuestiones de sustancia, parece que Caturelli, usando el término "autonomía", referido a la tendencia del hombre a rechazar la trascendencia, no sea demasiado preciso. Nos permitiríamos señalarle la distinción entre "autonomía" y "autosuficiencia" que ha fijado María Teresa Antonelli, sin profundizarla, en una obra suya de reciente publicación en lengua española: *Cultura, Vida y Cristianismo* (Madrid, 1960), además de los escritos de Sciacca bien conocidos por el autor.

En fin, parece que definir, como hace Caturelli en su coloquio con "fray Mamerto", al prójimo desde el punto de vista cristiano, como "todo hombre redimido", implica una concepción de "prójimo" excesivamente rígida y limitada. Pensamos que el prójimo del cristiano es no sólo el hombre redimido,

sino todo hombre: también, por el contrario, en cierto modo, el no redimido (pero igualmente redimible) aún más que el redimido. Sin lo cual, el Cristianismo se reduciría al conventículo de los electos y no sería una realidad en perenne expansión, animada desde dentro por la inagotable fuerza de la *charitas*.

Todo lo cual, naturalmente, no toca lo esencial del libro. Esto esencial, o se lo rechaza o se lo acepta del todo: y nosotros lo aceptamos, porque sentimos una consonancia profunda de nuestros intereses espirituales, con los intereses, las indignaciones, las preocupaciones que expresa el autor en esta obra. La lectura de la cual será, sin duda, útil a todo cristiano que piensa su fe: le traerá una turbación saludable, un sacudimiento profundo del cual su espíritu se elevará moralmente mejor.

SERGIO SARTI  
*Udine, Liceo Classico.*

## BIBLIOGRAFIA

PLATON, *Eutifrón o de la piedad*. Prólogo, traducción del griego y notas por José Antonio Míguez. Bs. As., Aguilar, 1963. Biblioteca de iniciación filosófica, Nº 87. En 16º, 88 págs.

PLATON, *Parménides*. Traducción del griego, prólogo y notas por José Antonio Míguez. Bs. As., Aguilar, 1963. Biblioteca de iniciación filosófica, Nº 88. En 16º, 128 págs.

Continuando con la publicación de textos fundamentales de la filosofía, la editorial Aguilar presenta ahora en su Biblioteca de iniciación filosófica dos diálogos platónicos que vienen a sumarse a los nueve ya aparecidos anteriormente en la citada colección. El *Eutifrón*, diálogo de la primera época platónica, es una muestra típica del método socrático y se sitúa entre los que podríamos llamar "diálogos inacabados", es decir, aquellos en que Sócrates desbarata con su aguda ironía las afirmaciones del interlocutor pero no pasa a la segunda parte de su método: la educación mayéutica. Cuando ha hecho tabla rasa con todas las posiciones establecidas y toda la cuestión se reduce a un gran interrogante, el diálogo se cierra. Reflejo fiel, por otra parte, de la actitud propia del maestro: suscitar los problemas ocultos bajo una aparente certeza que se apoya puramente en "lo establecido".

El *Parménides*, en cambio, es una obra crítica del último período platónico. Es, sin lugar a dudas, una rigurosa autocrítica que se hace a sí mismo el filósofo por medio de la figura venerable de Parménides. Llevada a sus estrictas consecuencias, esta autocrítica desemboca en un callejón sin salida; Platón había llegado al final de su camino. Se necesitaba un enfoque diametralmente opuesto para continuar la elaboración de una teoría coherente de la realidad, pero ese papel no correspondía ya a Platón. En este preciso sentido, de constituir un interrogante acerca de su propio sistema, radica la importancia del *Parménides*.

Respecto de la presente edición hemos de hacer dos observaciones, ambas sobre cuestiones opinables. La primera se refiere a la introducción del *Parménides*; a nuestro juicio no se ha destacado en ella la verdadera significación del diálogo. La segunda, versa sobre la traducción misma; y debemos expresarla en una paradoja; nos parece que peca de incorrecta por demasiado correcta. Expliquémosnos; parece haber sido un propósito fundamental del traductor el respetar el estilo propio de estas obras, y ello lo lleva especialmente en el *Parménides*, a una construcción castellana muy dura a veces, y a veces ininteligible; dificultades que a nuestro juicio son poco menos que inexistentes en el



texto original. Aclaremos, aunque parezca superfluo, que en todo lo anterior no nos referimos a la "facilidad de lectura" del diálogo.

En resumen, tenemos aquí un aporte, y valioso, a nuestra literatura filosófica, paupérrima en lo que a textos fundamentales del pensamiento humano se refiere.

OMAR ARGERAMI

E. GILSON, *Pintura y realidad*, Ed. Aguilar, Madrid, 1961.

En oportunidad de la aparición de su original inglés, comentamos ya esta agradable obra de Gilson (SAPIENTIA, 1960, XV, 150); allí remitimos al lector, quien hallará tanto nuestro elogio como nuestra crítica y el deseo —ahora cumplido— de su versión al español. Versión que ha cumplido Ed. Aguilar, con una traducción ajustada de Manuel Fuentes Senot, en la colección "Cultura e Historia".

Y si bien en esta segunda lectura tentados estamos de acentuar nuestra crítica anterior (p. ej. acerca de la ontología de Gilson) no podemos menos que alegrarnos de esta edición y recomendarla francamente: el lector podrá —lo hará, seguramente— ir apuntando aquí y allá sus disenciones, pero no lamentará haber convivido con Gilson a través de sus agudos análisis.

J. E. BOLZÁN

GIOVANNI GENTILE, *Opere Complete*, t. XII, *I Problemi della Scolastica e il Pensiero Italiano*, Sansoni, Firenze, 1963.

Con las mismas características señaladas para los tomos anteriores (ver Sapientia Nº 68, p. 152 de 1963), aparecen estos dos nuevos volúmenes de la *Opera Omnia* de Giovanni Gentile, que viene publicando la *Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici*.

Si bien la Filosofía de G. Gentile ha perdido vigencia y en su sistema del acto puro se han abierto muchas grietas, no se puede negar el vigor de su concepción y la influencia que ejerció durante más de un cuarto de siglo para una renovación del pensamiento Hegeliano. Ahí finca la importancia de esta edición que reúne la numerosa y dispersa producción del gran filósofo italiano: un instrumento de trabajo insustituible para el conocimiento del pensamiento filosófico contemporáneo de uno de sus más brillantes y vigorosos representantes.

O. N. DERISI

FRANCISCO SUAREZ, *Disputaciones Metafísicas*, t. V, Disp. XXXVI-XXXIX, edición bilingüe latino-castellano, Gredos, Madrid, 1963.

En este tomo V de la obra filosófica cumbre del P. Suárez que publica la Biblioteca Hispánica de Filosofía, el ilustre filósofo y teólogo jesuita aborda las cuestiones en que más se define su propia concepción metafísica: la de la substancia y accidente y sobre todo la referente a la distinción real de esencia y existencia y a las relaciones de naturaleza y persona con la del constitutivo esencial de esta.

La obra se publica en su original latino y en una cuidada traducción castellana, con notas críticas. Además cada una de las amplias y minuciosas *Disputaciones* dividida en *Secciones*, va precedida de un resumen, que ofrece al lector una visión sintética de la misma.

Debemos felicitar a la Biblioteca Hispánica de Filosofía, que dirige A. González Álvarez, y a la editorial Gredos por la publicación de esta Obra, hace años inasequible, y tan importante para el conocimiento de una de las corrientes fundamentales del pensamiento escolástico moderno.

O. N. DERISI

ROBERT G. OLSON, *An introduction to existentialism*, Dover Publications, New York, 1962.

El título "introducción" es un tanto anfibológico y se presta a ser portada de una densa exposición o de una somera visión panorámica que ubique un pensamiento en la geografía del histórico quehacer humano.

Esto último es justamente lo que pretende hacer Olson, quien con un estilo fácil, aún para quien posea medianamente el inglés, y con pedagógica sencillez procura hacer un relevamiento de las corrientes filosóficas que conforman la historia del pensamiento humano, para ubicar finalmente el fenómeno existencialista y su significado.

En el primer capítulo que trata de los valores, la generalidad de la exposición se hace demasiado evidente, de modo que sería difícil tener una idea de los valores en el existencialismo a través de esta exposición.

Pero tiene claros aciertos cuando con concisión, nos expone en el capítulo segundo el trasfondo gnoseológico del existencialismo. Si el Ser es su origen no está anclado en una inteligencia creadora, no hay esencia, no hay ley física. y sólo el hombre existe como "ordenador del caos".

Autonomía, sí; pero autonomía para "nada". Es fuente de un agua que nos aturde con su barboteo, pero que no sacia, porque se derrama en valores que no valen: la angustia. Angustia de ser, de ser aquí y ahora, y de verse precisado a ser libre.

Existencialismo e historicismo: la dualidad del hombre como observador y como objeto no puede ser sobrepasada, como no se puede saltar sobre la propia sombra, para contemplar el ex-sistente que no es sub-specie aeternitatis.

La Relatividad de Einstein y el principio de indeterminación de Heisenberg son traídos a colación para mostrarnos como el observador está incluido en lo observado y lo perturba.

Olson por otra parte nos quiere mostrar cómo el Existencialismo es ineluctable dentro de la herencia de la Filosofía Moderna.

Acotaría dos críticas de fondo el trabajo de Olson: dado que es una introducción le falta una crítica interna de los sistemas o de algunos sistemas existencialistas; y con respecto al Tomismo creo que tiene una marcada tendencia a confundirlo con un esencialismo racionalista.

VICENTE O. CILIBERTO

JOHN A. OESTERLE, *Logic. The Art of Defining and Reasoning*, second edition, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1963.

Cuando hojeamos por primera vez esta obra, al advertir la ortodoxia aristotélica y tomista, estricta, de su división y contenido, nos dijimos: "aquí hay influencia de Charles De Koninck". Y erramos por poco, dado que en el "Prefacio" el autor agradece la ayuda recibida de Thomas De Koninck, profesor en Notre Dame, quien tiene que ser un hijo de Charles; ese mismo hijo que figura en primer término entre los muchísimos del gran tomista belga-canadiense a quienes éste dedica su bello libro teológico "*La Piété du Fils*" (Presses Univ. Laval, Québec, 1954) sobre la muerte y ascensión de la Virgen.

Y en efecto, la materia y disposición del libro sigue las enseñanzas que, bajo la influencia de Charles de Koninck, han expuesto en "*Laval Philosophique et Théologique*" autores como Sheila O'Flynn y Charles McGovern, o, desde "*The New Scholasticism*", Ralph McInerny, en trabajo luego convertido en libro. Esas enseñanzas velan por la pureza del objeto formal de la lógica como constituido exclusivamente por las "relaciones de razón de segunda extensión" —lo que elimina de la lógica toda supuesta "lógica de las relaciones" no secundointencionales o indeterminadas, así como toda ontología general, toda metodología de las ciencias particulares y toda gnoseología—; dividen la lógica según las "tres operaciones" como fundamento de otros tantos tipos, progresivamente complicados, de relaciones de razón, y no (salvo en la Analítica del silogismo y de la inducción) directamente en formal y material, y restauran la noción tomista —no cayetanista— de analogía.

Claro está que, tratándose de un libro relativamente elemental dirigido en primer término a estudiantes, desarrolla poco la "Lógica inventiva", aunque ésta se halle menos ausente que en otros manuales, dado que se tratan brevemente los temas de la Dialéctica, de la Argumentación Retórica y de la Argumentación Poética (esas "Cenicientas" de la lógica neoescolástica, pero importantes en los sistemas aristotélicos y tomista auténticos).

Esta obra se divide en tres partes, según las tres operaciones: simple aprehensión, composición y división, y raciocinio; y en otros tantos capítulos se estudia: "Signos, palabras y conceptos" (cap. I); "Los Predicables" (cap. II); "Distinciones Preliminares a las Categorías" (cap. III); "Las Categorías" (cap. IV); "División" (cap. V); "Definición" (cap. VI); "La Proposición" (cap. VII); "Divisiones de la Proposición" (cap. VIII); "Suposición" (cap. IX); "Oposición de Proposiciones" (cap. X); "Obversión de Proposiciones" (cap. XI); "Conversión de Proposiciones" (cap. XII); "La Proposición Compuesta" (cap. XIII); "Argumentación" (cap. XIV); "El Silogismo" (cap. XV); "Principios y Reglas del Silogismo" (Cap. XVI); "Reducción de los Silogismos a la Primera Figura" (cap. XVII); "El Silogismo Compuesto" (cap. XVIII); "Silogismos Abreviados y Expandidos" (cap. XIX); "Inducción" (cap. XX); "La Argumentación Materialmente Considerada" (cap. XXI y un Apéndice donde se transcribe la Lcción I del Comentario de Sto. Tomás a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

Se trata, en suma, de una obra que merecería la traducción al castellano, dada la escasez de libros accesibles a los estudiantes que expongan la lógica dentro del debido objeto formal y división según Aristóteles y Sto. Tomás, y sin reducirse por tanto a una "lógica formal", pero sin incluir tampoco materia extralógica de orden metodológico-particular, psicológico, gnoseológico ni ontológico-general. Recomendamos este libro a profesores y estudiantes.

CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de Metafísica Bíblica*, Ed. Gredos, Madrid, 1961, 233 págs.

A través de todo el libro se busca hacer la distinción entre la metafísica bíblica y la metafísica gnóstica que subyace en las religiones de los mitos y en los sistemas de Platón, los maniqueos, Spinoza, Leibniz, Hegel y de una manera singular en la filosofía cartesiana a la que critica fuertemente. Hace llegar esta gnosis hasta sus expresiones actuales colocando entre ellas a Simone Weill. La excelente crítica a la metafísica gnóstica que es el leit-motiv de todo el libro, se concentra en su dualismo: materia-espíritu. Al hablar de la filosofía griega dice que Aristóteles, a pesar de considerar materia y forma como principios que se requieren mutuamente, no da una solución perfecta de unidad, pues para él la materia será simple potencia.

La metafísica dualista no entiende a la ciencia y es incapaz de ser fundamento de la misma. Dice en la pág. 26, que estas metafísicas "imponen un esquema subjetivo, una experiencia psicológica íntima que cargan de significado cosmológico". "Prefieren la gnosis al conocimiento experimental del mundo".

Como contraposición está la metafísica bíblica, que parte de lo individual concreto "y se adapta al Universo que hoy día se nos manifiesta como una cosmogénesis" (pág. 24). En ella el tiempo y el espacio no son dos categorías racionales, sino que ellos son la misma realidad, "la metafísica bíblica, dentro de la historia de las filosofías ha sido, en cierto sentido, la menos religiosa, puesto que ha sido la más libre de toda mitología, de toda ingerencia irracional y afectiva, la más purificada de toda idolatría. La metafísica bíblica está en conexión con una teología, pero esta relación no ha alterado la objetividad de su mirada al mundo real" (pág. 25).

Un tema fundamental de distinción entre ambas posiciones, es el de la creación. El A. le consagra todo un capítulo. El racionalismo no admite la creación de la materia primera que sería coeterna, así como para Platón Dios no es un "creador" sino el demiurgo. En las notas de la pág. 206 se citan textos de los Santos Padres que insisten en esta verdad fundamental: la existencia de la creación. Afirmar la creación es admitir a la vez lo que "la ciencia moderna nos ha enseñado que el universo entero, en todos sus planos, está en génesis (pág. 30). Sabemos que en este mismo momento hay una génesis de átomos, una génesis de estrellas".

Para la metafísica gnóstica la individuación es consecuencia del pecado que es un drama intrínseco al Uno, en cambio en la Biblia el pecado se sitúa en una "metafísica del diálogo" (pág. 49).

Creación y tiempo se implican. El A. desarrolla en dos capítulos la "temporalidad del mundo" y la "temporalidad de la génesis", y se manifiesta partidario de Teilhard de Chardin aún cuando exprese reservas aquí y allí, por ej., dice en la pág. 213: "conviene distinguir en su obra varios grados, varios planos distintos: en primer lugar los trabajos técnicos del paleontólogo; en segundo lugar, la síntesis fenomenológica, la lectura del fenómeno espacio-temporal total, la visión del mundo; finalmente, la coronación metafísica y teológica de esa síntesis... No tratamos de examinar ni los trabajos técnicos ni las prolongaciones metafísicas y teológicas. Nuestro propósito es únicamente poner de relieve las grandes líneas directrices, de la visión del mundo que se ha impuesto el eminente sabio, su "fenomenología de la Evolución".

En la pág. 64 dice: "La evolución no es una teoría científica entre otras. La evolución significa que lo real es temporal. "La evolución biológica des-

cubierta en el siglo pasado, ha enseñado a la filosofía el significado del tiempo. La evolución, en su sentido pleno, significa que lo real no ha aparecido de un solo golpe... significa que nos encontramos no en un cosmos acabado, como el de los Griegos, sino en cosmogénesis" (pág. 63).

"El tiempo entra como factor determinante en la lógica de lo real. Esto es de lo que no se habían dado cuenta los filósofos antiguos y lo que nos descubren las ciencias objetivas" (pág. 86).

En la pág. 86 y siguientes hay un hermoso texto del *Adversus Haereses* de San Ireneo, que se compara con otro texto de Teilhard en la pág. 219 (comparación que el A. asigna a Luis Bernaert). Estos dos textos, nos parece, no son comparables San Ireneo se refiere (como en todo el tratado) a una "historia" humana que progresa y madura a una correlativa "pedagogía" divina, pero no a una evolución cósmica y biológica que *condicionaría* por un lado una evolución social, y por otro, una acción divina. En última instancia, San Ireneo no compromete en absoluto la libertad del hombre ni la de Dios. El autor entra luego a la exposición de la metafísica bíblica como una exigencia a culminar en teología. Hay páginas espléndidas de crítica al gnosticismo dualista y a las proyecciones del mismo en los panteísmos y materialismos actuales y en los brotes agónicos del jansenismo. "Los metafísicos panteístas niegan la génesis real del mundo, pero refieren esta génesis a Dios" (pág. 121). "En el pensamiento bíblico... la salvación no será una regresión hacia el infraconciente, sino un total desarrollo de la conciencia personal, en la resurrección" (pág. 126) En la Biblia el individuo, cada persona, es alguien frente a Alguien, porque Dios es alguien.

- Dios se comunica
- Dios nos habla y podemos hablarle
- Dios elige
- Dios ama.

Y el método constante en la Historia Sagrada continuado en la Nueva Alianza es que "Dios obra partiendo de comienzos ínfimos" (pág. 130).

A esta reflexión dedica el A. sólo una página, pero es excelente. El gran misterio del mundo y del Evangelio es esta inteligencia de la pequeñez. Israel y la Iglesia tienen la misma inteligencia de la Historia, no es un retorno —como en el caso de los gnósticos— a un estado primitivo acabado y perfecto; hay una progresiva plenitud "de tal forma que habrá más al final que al comienzo, más en el momento de la parusía que antes del pecado" (pág. 140). "El ser de Israel consiste en su *fidelidad* a la alianza que le constituye, que es su esencia —hêmunah— que es también su verdad —hêmeth—" (pág. 139).

Sin ninguna duda esta concepción histórica, muy bien expuesta y que según el A. "esta dialéctica histórica formulada por los profetas de Israel tiene alcance actual" (pág. 152), está perfectamente acorde con la teología de San Pablo y de los Padres de la Iglesia.

En el libro hay páginas excelentes como las que se refieren al modo hebreo de considerar las cosas no en su apariencia, las que tratan de la "recapitulación en Cristo", las que analizan la esencia de la historia de Israel, y cómo la persecución marxista es análoga a la que sufrió Israel, y cómo esta persecución ha suscitado un movimiento de arrepentimiento y la vuelta a la alianza "la Iglesia se ha preocupado de estar presente en medio de los pobres y de los oprimidos" (1.4.).

Y la cristianidad debe leer en el fenómeno marxista un llamado a la fidelidad de la alianza.

Por otra parte su exposición de Teilhard no es siempre convincente, y su tesis sobre el pecado original podría suscitar críticas fundadas, el mismo A. dice en la pág. 221 "Entiéndase que no proponemos en las páginas que siguen sino un esfuerzo personal de reflexión sobre los textos bíblicos, y de asimilación —esfuerzo esencialmente corregible".

En un Epílogo donde el A. sintetiza su pensamiento y nos dice que la metafísica gnóstica es fundamento de una actitud solitaria y que la metafísica bíblica es fundamento de una actitud de diálogo, nos dice también de su inteligencia, posición fundamental para una actitud metafísica buena. "El místico cristiano no es un hombre de la oscuridad, ni de afectos sensibles. Es un hombre de inteligencia y de trabajo que busca la luz allí donde los demás han renunciado a encontrarla: en los misterios revelados. "La ciencia de los santos es la inteligencia" (Prov. 9, 10). El fideísmo consiste en decir que Dios nos impone una alimentación necesaria a nuestra salvación, pero que no podríamos asimilar, porque "está por encima de nuestra inteligencia".

El místico cristiano es el que escucha el mandato de la Sabiduría: "Aprended la inteligencia", "di a la sabiduría: tú eres mi hermana, y llama a la inteligencia tu amiga (Ibid. 8, 5; 7, 4)".

SOR MARÍA CÁNDIDA CYMBALISTA, O. S. B.

*Il Problema della Demitizzazione*, Archivo di Filosofia, Organo dell'Istituto di Studi filosofici, publicado bajo la dirección de Enrico Castelli, Ed. Milano, Padua, 1961.

*Demitizzazione e Immagine*, ib., 1962.

La notoriedad de Rudolf Bultmann en el campo teológico se debe a que propuso, como la tarea más urgente de la teología, la desmitologización del mensaje cristiano (*Entmythologisierung*). El término encierra un programa complejo y extremadamente difícil. Se trata, en primer lugar de que la Iglesia está urgida por la necesidad de proclamar fielmente el Kerygma. Pero al mismo tiempo, de que el Kerygma debe ser anunciado en el curso de la historia, por hombres y para hombres que están temporalmente condicionados, ligados a una determinada forma de cultura. Esta doble necesidad —exigencia de fidelidad a la esencia del mensaje evangélico y condicionamiento temporal— es inherente a la estructura misma de la Iglesia. La tensión es inevitable. "El punto de partida está dado por el choque de la crítica cientista, que parece conmover los fundamentos mismos de la fe en la Palabra de Dios y obliga a despojarla de las representaciones que la comprometen. Pero más profundamente está implicada toda una concepción de las relaciones de la historia con el conocimiento. El esfuerzo por despojar el objeto de la fe de su envoltura contingente corre el riesgo de arrancarla de la historia. La historia, a su vez, afirmada en su realidad concreta, corre el riesgo de ser separada del conocimiento". En estas palabras describe J. Danielou el problema en sus términos exactos (pág. 49).

Con sinceridad y audacia, Bultmann emprendió esta tarea. La dirección que él señala al pensamiento teológico ejerce una innegable fascinación sobre muchos espíritus preocupados por la vigencia del Cristianismo en un mundo tecnificado y cientista. Y si son cada vez más numerosos los que rechazan decididamente su radical intento, no es posible negar el vigor de su pensamiento y el estímulo que la teología ha recibido de la controversia suscitada por Bultmann.

Tal vez el hecho más interesante radica en que el problema de la *Entmythologisierung* ha desbordado el campo estrictamente teológico. De ello da testimonio el encuentro internacional promovido por el *Istituto di Studi Filosofici*, dirigido por Enric Castelli y celebrado en Roma en 1961. Allí se encontraron no solamente teólogos católicos y protestantes, sino también filósofos, historiadores de la religión y orientalistas. El tema se abordó desde múltiples puntos de vista, en una nutrida serie de comunicaciones y discusiones. El resultado ha sido un volumen de 400 páginas, cuyo contenido ofrece extraordinario interés por la actualidad del tema y la competencia de los participantes.

La parte principal correspondió naturalmente al mismo Bultmann, a pesar de que estuvo ausente por razones de salud. Ante todo, es indispensable comprender el significado que el teólogo de Marburg atribuye al término desmitologización. En ningún momento Bultmann se detiene a considerar la estructura de la facultad mitopoética, que cada vez con mayor insistencia los historiadores de la religión afirman como "inherente a la sustancia de la vida espiritual" (M. Eliade, *Imágenes y Símbolos*, pág. 11). La explicación obvia de este hecho está en que el problema que se plantea es esencialmente *hermenéutico* e interroga no sobre el origen del mito sino sobre su significado.

Tampoco es objeto de investigación sistemática el concepto de mito. "No incluyo la cuestión relativa al mito entre las más importantes. Me parece más bien que la discusión sobre este tema aparta del punto que interesa realmente en el problema de la desmitologización" (*Zum Problem der Entmythologisierung* en *Kerygma und Mythos*, Hamburgo, 1952, pág. 180). En otros términos, se trata esencialmente de un problema hermenéutico o de interpretación, que interroga textos mitológicos sobre su contenido de realidad. Téngase en cuenta que esta afirmación implica que es posible encontrar en el mito *un contenido de realidad*.

Según Bultmann, la *formulación* del mensaje cristiano tal como aparece en los escritos del Nuevo Testamento es de naturaleza mítica; y el mito representa una forma de pensamiento radicalmente desueta, que nuestros contemporáneos no pueden asimilar, porque viven espontáneamente en la imagen del mundo que les proporciona la ciencia moderna. Por otra parte, el lenguaje científico es tan inadecuado como el lenguaje mítico para expresar el significado auténtico de la Revelación cristiana. Ambos tienen, a pesar de su naturaleza antitética, una nota común: su carácter objetivamente, por el cual cada realidad es comprendida según el esquema del ente intramundano, del objeto sensible, puramente "presente" (*vorhanden*). El mito representa una comprensión de la existencia humana, determinada por la relación inmediata con la divinidad; tal comprensión de la existencia es objetivada en representaciones mundanas, según las cuales tanto el hombre como la divinidad forman parte del mundo.

Hay sin embargo una posibilidad de eludir la disyuntiva. El instrumento hermenéutico adecuado a la naturaleza del mensaje es el lenguaje que empleamos para expresar nuestras decisiones y nuestros encuentros personales. Expresiones como "te amo", "perdóname", manifiestan inmediatamente posibilidades de la existencia en cuanto tal, sin alterarlas con los esquemas del pensamiento objetivante. Este lenguaje no sólo es el único adecuado para hablar del hombre, sino de Dios. No es posible hablar de Dios como de una realidad intramundana. Sólo podemos hablar de la acción de Dios en nosotros, es decir, hablamos de Dios hablando de nosotros mismos. No en un sentido psicológico, como si la acción divina pudiera ser objeto de experiencia, sino en sentido existencial. Todo discurso que habla de Dios para probar su existencia o explicar su naturaleza lo reduce a un objeto disponible y destruye su ser trascendente

y personal. No sólo es inadecuado, sino también pecaminoso, porque lleva implícita una actitud de rechazo o rebeldía: no se puede considerar a Dios como un objeto, sin oponerle a un sujeto sustraído a su influjo y a su omnipotencia. No se puede hablar "de" Dios, sino "desde" Dios (*aus Gott*).

Desmitologización no es entonces eliminación sino interpretación existencial del mito: un procedimiento hermenéutico.

Además, la índole característica y paradójica de la fe cristiana se resume en la identificación de un acontecimiento histórico bien preciso —la historia de Jesús de Nazaret— con la intervención reveladora de Dios que llama a todos los hombres a la fe, en otros términos, con el acontecimiento escatológico.

El problema consiste en establecer si tal acontecimiento puede actualizarse en la existencia de cada hombre. Por la predicación de la Iglesia, en el Kerygma, el hecho salvífico se hace presente a cada hombre como interpelación, como acontecimiento que toca mi existencia. En la decisión de la fe tiene lugar el *ahora* escatológico, donde el acontecimiento redentor se prolonga y se actualiza.

Esta concepción de Bultmann ha sido minuciosamente discutida durante el coloquio. Cada participante lo hacía, naturalmente, desde el ángulo de su especialidad. Los serios reparos que la idea católica de la fe y de la Revelación divina debe poner al intento de *Entmythologisierung* propiciado por el teólogo de Marburg estuvieron a cargo de J. Danielou, J. B. Lotz, R. Marlé, R. Panikkar...

Al año siguiente —1962— se celebró un nuevo coloquio sobre un tema que, sin ser estrictamente idéntico al anterior, ofrece múltiples analogías. Las conclusiones se publicaron en un volumen titulado *Demitizzazione e Immagine*. En esta civilización dominada por la imagen, donde el hombre está constantemente amenazado de perder su interioridad ante el asedio de las técnicas audiovisuales y la propaganda, filósofos y teólogos se reunieron para afrontar el nuevo problema que les plantea la vigencia de la imagen.

ARMANDO J. LEVORATTI





## **“Saber hacer”**

Quizás más importante que la magnitud de su capital, es para una compañía disponer de un acervo indiscutido de inventiva y experiencia, conocido en la jerga técnica como el “know-how” o “saber hacer”

Es el “saber hacer” que se transmite de generación en generación lo que permite a una gran empresa —de la potencialidad de SHELL— continuar enriqueciendo su herencia técnica y enfrentar con eficacia los problemas del futuro, siempre nuevos y cambiantes en el mundo del petróleo...y este es el mundo de Shell.

**SHELL** COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S. A.



# MAS LUZ...

## **PRIMERO SE LIBERO A LA INDUSTRIA Y AHORA... ELECTRICIDAD SIN RESTRICCIONES PARA EL COMERCIO, SU HOGAR Y LA CIUDAD**

*Los progresos alcanzados por SEGBA, en materia de centrales y redes de transmisión y distribución, permitieron que la Dirección Nacional de Energía y Combustibles levantara las restricciones de energía eléctrica para uso industrial.*

*AHORA, ese constante esfuerzo ha posibilitado que esta resolución alcance a todos los consumidores y en particular al comercio!*

**Actualmente, se pueden encender las vidrieras y letreros luminosos a toda hora... y a toda luz!**

*Hacia el progreso... con energía eléctrica*

**segba**

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

Cuando . . . .

Viaje a EE.UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

## **TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

**PEREZ COMPANC**

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: PECOM

**TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS**

**TEOLOGIA – FILOSOFIA – LITERATURA**

**HISTORIA – PSICOLOGIA – DERECHO**

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. Envíos al interior

## **LIBRERIA HUEMUL**

Avda. SANTA FE 2237

83 - 1666

**BUENOS AIRES**

## **EDUCARE**

**RIVISTA TRIMESTALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE**

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero:  
Lire 1000

Direzione e Amministrazione:  
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

**MESSINA**

**ITALIA**